



Universidad
de Navarra

Facultad de Filosofía y Letras
Grado en Filosofía

La certeza de los juicios morales: entre Kant y el subjetivismo emotivista

Jaime Stein González

Trabajo de Fin de Grado
Dirigido por la Prof. Dra. Ana Marta González
Pamplona, 2017



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

ÍNDICE

Introducción: Hume y la fuerza de las pasiones.

Primera Parte: el fenómeno de la moralidad en Kant.

(A) La certeza de los juicios morales en KrV, KpV y GMS.

(B) ¿Cuál es el estatuto de lo moral en Kant?

(C) Lo moral desnaturalizado.

Segunda Parte: emotivismo y disolución de la subjetividad moral.

(A) El emotivismo y el descrédito de la razón.

(B) La “emocionalización” de la esfera pública. Ambigüedad y habladuría.

Tercera Parte: hacia una moralidad racional y afectiva. La verdad práctica en Fernando Inciarte.

Conclusiones.

Bibliografía.

INTRODUCCIÓN: HUME Y LA FUERZA DE LAS PASIONES

El mito del carro alado que leemos en los textos platónicos es una de las primeras imágenes que recoge el juego entre la razón y las pasiones. El auriga ha de sujetar, conducir y dirigir a los caballos, pues, si no lo hiciera y soltara las riendas, acabaría de una forma desastrosa. Esta intuición platónica del necesario dominio de lo racional sobre lo pasional responde a una experiencia ordinaria de los estragos que un dar rienda suelta ocasiona sobre uno mismo, mientras que una ordenación de estos impulsos tendería a configurar una vida más templada y estable.

A partir de la escuela clásica, y con especial ahínco durante la escolástica medieval, se inicia el alzamiento de la razón como elemento crucial para la configuración moral del hombre. En el siglo XVII se forja un racionalismo que confirma la preeminencia de la razón en el edificio filosófico, con representantes como Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff, Malebranche... Sin embargo, prontamente surge un movimiento distinto que cabe centralizar en David Hume, consistente en una revalorización de lo empírico y relativización de todo constructo racional que no esté perceptiblemente pegado a la experiencia fáctica.

En el ámbito de la moral la consecuencia de esta ruptura es clara: el Auriga pierde su papel director para someterse –irremediabilmente- a la fuerza arrolladora de sus caballos. De esta manera gráfica lo considera Hume en su *Tratado de la Naturaleza Humana* cuando expone que “reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”¹. Hume quiebra la confianza depositada en la facultad de la razón para ordenar el deseo concupiscente e irascible. Explica que, considerada la influencia de la moral en las acciones y afectos, se llega a la conclusión de que la moral no puede derivarse de la razón. Las normas morales no vienen motivadas por nuestra razón, a la que considera impotente en estos asuntos².

“Reason is wholly inactive and can never be the source of so active a principle as conscience, or a sense of morals”³ continua explicando. La razón descubre la verdad y falsedad de las cosas, nociones que para Hume derivan del acuerdo o desacuerdo sobre la realidad de una relación de ideas concretas. Sin embargo, sobre las pasiones, voliciones, deseos, etc., no cabe acuerdo ninguno, según Hume, por ello la razón es ajena a estas

¹ HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, Penguin Classics, London 1985, Book II, Part III, Section III.

² *Ibid.*, Book III, Part I, Section I.

³ *Ibid.*, Book III, Part I, Section I.

realidades. No hay, en resumen, normatividad ni evaluación posible sobre ellas, por esa incapacidad de la razón de motivar la voluntad.

Las pasiones para Hume se relacionan con las categorías de placer (*pleasure*) y dolor (*pain*). En función de la satisfacción que las distintas acciones provoquen, podrán catalogarse como loables o censurables. “That virtue is distinguished by the pleasure, and vice by the pain, that any action, sentiment or character gives us by the mere view and contemplation”⁴. Con este esquema, Hume instaaura el sentimentalismo moral, donde el nuevo referente para la conducta humana es la potencial satisfacción que nos producirán nuestros actos.

El sistema de Hume rechaza una visión de la ética abierta a la verdad de la acción o dirigida hacia el perfeccionamiento. Desplaza a la razón hasta la esclavitud, reduciendo el vigor del que gozaba en el pensamiento racionalista anterior, e inaugurando la sospecha sobre todo lo racional. Abre de esta forma la veda al sentimiento, que de recluso llegará a soberano en el mundo de la moral. En este sentido, Hume es el predecesor más reconocible del subjetivismo emotivista presente en el pensamiento moral contemporáneo, donde la emoción dicta las pautas de actuación y la razón queda sometida a su libre despliegue. Kant reacciona frente a esta perspectiva de la moral, y devuelve a la razón su poder configurador de la bondad moral.

El propósito de esta introducción reside, pues, en mostrar el terreno de juego en el que se desarrolla la doctrina del *faktum* kantiano. Un escenario de consentido despliegue de las pasiones y declarada imposibilidad de valoración moral objetiva. La filosofía kantiana choca frontalmente con este planteamiento subjetivista, introduciendo la necesidad y la universalidad en el juicio moral. Como expone la Profesora Ana Marta González, “Hume sacrifica la necesidad interna de la moral (...) Kant hereda el problema de la fundamentación de la moral, pues por diversas razones, tampoco le satisface la solución racionalista y la simple apelación al sentido moral”⁵. Entendido el punto de partida humeano, se advierte la necesidad de una restauración de la razón práctica que devuelva al horizonte de expectativa la posibilidad de una verdad moral.

⁴ *Ibid.*, Book III, Part I, Section II.

⁵ GONZÁLEZ, Ana Marta, *El faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 75, Navarra 1999, p. 23.

PRIMERA PARTE: EL FENÓMENO DE LA MORALIDAD EN KANT

(A) La certeza de los juicios morales en KrV, KpV y GMS.

El 22 de abril de 1724 nacía en Königsberg Immanuel Kant. Kant fue probablemente el último filósofo relevante de la modernidad, precursor del Idealismo alemán y pionero de la filosofía crítica. La filosofía es fundamentalmente crítica de la razón: filosofar. Sin la filosofía, para Kant, la cultura humana echaría en falta su última confirmación, quedando a merced de la incertidumbre y la perplejidad⁶. En este apartado nos centraremos en la certeza de los juicios morales. La ética para Kant no consiste en la enumeración de preceptos morales y mandamientos. La ética es investigación de la ley moral, y de las condiciones propias de la certeza y objetividad morales⁷. Kant está interesado en descubrir las condiciones que aportan objetividad al conocimiento moral.

Defenderá una visión apriorística del fundamento de la moral, distanciándose de la perspectiva empirista humeana. Construirá un edificio filosófico consistente y sistemático, con enorme influencia en el pensamiento contemporáneo. En palabras de Scheler, “la ética de Kant (...) es la que representa, hasta el día de hoy, lo más perfecto que poseemos, no en las formas de la concepción del mundo o de la conciencia de una fe religiosa, pero sí en la de la evidencia más estricta y científica que cabe en la ética filosófica”⁸. Esta dimensión de rigurosidad conceptual es en la que nos vamos a adentrar a continuación, a través de algunas de sus obras más relevantes.

La *Crítica de la razón pura* (“*Kritik der reinen Vernunft*”, en adelante “KrV”) fue publicada por primera vez en 1781, y en 1787 se publicó una segunda edición corregida y ampliada. La obra se divide en “Doctrina trascendental de los elementos” y “Doctrina trascendental del método”. En la primera parte encontramos la estética trascendental y la lógica trascendental (analítica y dialéctica trascendental). La “Doctrina trascendental del método”, tal como la introduce Kant, consiste en “proyectar un edificio que corresponda a los materiales -los elementos, fijados en la primera parte de esta Crítica- de que disponemos y que sea, a la vez, conforme a nuestras necesidades”⁹. Esta segunda parte se halla dividida en cuatro capítulos. “La disciplina de la razón pura” alude a la fuerza (“*Zwang*”) con que se reprime la constante inclinación a apartarse de ciertas reglas del

⁶ GARCÍA-MORENTE, Manuel, *La filosofía de Kant*, Espasa Calpe, Madrid 1975, pp. 11-13.

⁷ GARCÍA-MORENTE, *Op. cit.*, p. 143.

⁸ SCHELER, Max, *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*, Ed. Caparrós, Madrid 2002, GW, 2, 9.

⁹ KANT, Immanuel, KrV, A 707, B 735.

conocimiento, una fuerza que frenaría las extravagancias de la razón, evitando las ilusiones de conocimiento. “El canon de la razón pura” abarca el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de la razón pura. “La arquitectónica de la razón pura” es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento, cómo lo que se presenta como una amalgama de conocimientos agregados se transforma en un sistema. Por último, en “La historia de la razón pura” hace un repaso del objeto, origen y método de nuestros conocimientos de razón.

El canon está compuesto por tres secciones. La última sección se titula “De la opinión, el saber y la fe”. Esta sección de la KrV es la que nos hará las veces de punto de partida. Kant trata de definir los conceptos de “persuasión”, “creencia”, “convicción”, “opinión”, “saber”, delimitando el alcance de cada uno de los términos. El “asenso” o “dar por verdadero” (“*Fürwahrhalten*”) es un acontecimiento del entendimiento que requiere un fundamento objetivo y subjetivo. Si una determinada afirmación es válida para cualquiera, entonces diremos que su fundamento objetivo es suficiente. La comunicabilidad o posibilidad de comunicar una tesis es así la piedra de toque¹⁰ (“*Probirstein*”) del dar por verdadero objetivo.

Esto le permite a Kant distinguir entre la persuasión (“*Überredung*”) y la convicción (“*Überzeugung*”). Aunque no son absolutamente suficientes a nivel objetivo, la convicción descansa en un fundamento subjetivo que goza de cierta objetividad, testada intersubjetivamente. La persuasión, en cambio, tiene un alcance epistémico menor porque es un juicio que solamente tiene validez privada. Kant dice que es una mera apariencia porque el sujeto cree tener un fundamento objetivo donde solo tiene una causa subjetiva. Así, la persuasión es una actitud epistémica donde el sujeto tiene una ilusión de conocimiento. Uno puede operar en su vida con persuasiones, pero no puede pretender hacerlas válidas en el contexto intersubjetivo.

Como decíamos, la convicción posee un fundamento subjetivo, pero a la vez una dimensión de validez objetiva. Es un convencimiento personal acerca de una tesis, con cierta dosis de validez en el contexto intersubjetivo. Por ejemplo, la creencia en que Dios existe y que es bondadoso. Uno puede tener convicción sobre ello, apoyada por la general admisión social de esta idea desde los comienzos de la historia, así como por motivos filosóficos que llevan a postular la existencia de Dios como posible.

¹⁰ KANT, KrV, A 820, B 848.

Opinar (“*Meinen*”) es una actitud epistémica que carece de suficiencia tanto objetiva como subjetiva. Uno mismo no está seguro de que su pensamiento sobre un asunto sea incuestionable. Si se da la suficiencia subjetiva entonces estamos ante una creencia (“*Glauben*”), como veíamos en el caso de la creencia en la existencia de Dios. El saber (“*Wissen*”), para Kant, es un dar por verdadero objetiva y subjetivamente suficiente. La suficiencia objetiva es la certeza (“*Gewissheit*”), la validez de la tesis a nivel intersubjetivo.

En este sentido, si tengo un juicio sin visible conexión con la verdad, es decir, que no tiene suficiencia subjetiva ni objetiva, no debo transmitirlo con ninguna pretensión de veracidad. No puedo opinar sobre un tema si mi tesis al respecto no tiene una mínima conexión solvente con la verdad. Este es el pensamiento que Kant intenta transmitir en esta sección. Busca restringir la opinión al ámbito meramente privado del pensamiento. Sentada esta base, va a defender una tesis que será el punto de partida de nuestro propósito.

Kant explica que en los juicios de razón pura (“*Urtheilen aus reiner Vernunft*”) no está permitido opinar. Los juicios de razón pura son un tipo de juicios analíticos, que se caracterizan por que son todos verdaderos y, como explica García-Morente, “tienen en sí mismos la garantía y prueba de esa su verdad”¹¹. Los juicios de razón pura no se apoyan en fundamentos de experiencia, sino que son a priori. Como dice Kant en la Introducción de la 2ª edición de la *KrV*, “en lo que sigue entenderemos por conocimiento a priori no los que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino absolutamente de toda experiencia”¹². En cambio, los conocimientos empíricos solo son posibles por experiencia: a posteriori. En definitiva, las propiedades de los juicios de la razón pura son su necesidad (“*Nothwendigkeit*”), su universalidad (“*Allgemeinheit*”) y, por ende, su certeza.

Kant dice que por ejemplo “es absurdo opinar en la matemática pura; uno debe saber o bien debe abstenerse de juzgar”¹³. No tiene sentido especular sobre conceptos y teoremas matemáticos, porque su verdad no está en el aire, sino que está ya determinada. Un triángulo equilátero es un polígono regular con los tres lados iguales. Esta es una afirmación neta y necesaria. Tratar de afirmar que un triángulo equilátero en verdad no tiene lados, u otro desvarío semejante, constituiría un absurdo.

¹¹ GARCÍA-MORENTE, *Op. cit.*, p. 27.

¹² KANT, *KrV*, B 2-3.

¹³ KANT, *KrV*, A 823, B 851.

Pues bien, de la misma manera que este razonamiento sería universalmente secundado, Kant continúa con otra afirmación que hoy en día sería ampliamente cuestionada. Aplica la misma necesidad, universalidad y certeza a los principios de la moralidad (“*Grundsätzen des Sittlichkeit*”); así dice que: “lo mismo ocurre con los principios de la moralidad, pues uno no puede arriesgar una acción [sólo] por la mera opinión de que algo está permitido, sino que tiene que saberlo”¹⁴. Los principios de la moralidad son juicios de razón pura, totalmente equiparables a los principios de la matemática. Con la misma firmeza con la que se afirma que “1+1 es igual a 2” han de afirmarse los principios de la moralidad. Esta aserción, que es uno de los fundamentos de la ética kantiana, resulta especialmente sorprendente leída en el contexto contemporáneo.

En el Introducción a la 2ª edición de la KrV, a la que antes nos referíamos, Kant continúa explicando los conocimientos a priori. Aquellos en los que no intervenga nada de contenido empírico serán conocimientos a priori analíticos. Pero aquellos en los que intervengan conceptos sacados de la experiencia no serán “puros”, aunque sean a priori. Pone el ejemplo de la proposición “todo cambio tiene su causa”, donde la noción de cambio está extraída de la experiencia.

El conocimiento práctico moral entraña necesariamente conceptos no completamente despegados de la experiencia. No puede haber un conocimiento moral a priori “puro”, a pesar de su carácter universal e incondicionado. Así los juicios morales en Kant son ciertos, necesarios, a priori, universales; pero no “puros”¹⁵. Kant dice más adelante en la KrV que los principios de la moralidad y sus conceptos fundamentales son *a priori*, pero no pertenecen a la filosofía trascendental¹⁶, porque todo lo práctico implica fuentes empíricas del conocimiento.

Vista así la precisión de los principios de la moralidad como apriorísticos, necesarios y universales, sin ser absolutamente ajenos a la experiencia, queda más correctamente delimitada su definición. En la *Fundamentación de la Metafísica de las*

¹⁴ KANT, KrV, A 823, B 851.

¹⁵ PALACIOS, Juan Miguel, “Ética material y ética empírica: Kant y Scheler” en *Bondad moral e inteligencia ética*, Ediciones Encuentro, Madrid 2008, p. 21.

¹⁶ “Por ello, aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos *a priori*, no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que, si bien ellos no basan lo que prescriben en los conceptos de placer y dolor, de deseo, inclinación, etc., que son todos de origen empírico, al construir un sistema de moralidad pura, tienen que dar cabida necesariamente a esos conceptos empíricos en el concepto de deber, sea como obstáculo a superar, sea como estímulo que no debe convertirse en motivo. Por ello constituye la filosofía trascendental una filosofía de la razón pura y meramente especulativa. En efecto, todo lo práctico se refiere, en la medida en que implica motivos, a sentimientos pertenecientes a fuentes empíricas de conocimiento” (en KANT, KrV, A 14, B 28).

Costumbres (“GMS”) desarrolla el origen a priori de los conceptos morales. Las leyes de determinación de nuestra voluntad han de ser las leyes de determinación de la voluntad de un ser racional en general. En tanto en cuanto esto es así (universalidad del imperativo categórico), son leyes válidas para nosotros. Si estas leyes fueran meramente empíricas, explica Kant, no podrían ser universalizadas, y no podrían ser leyes de determinación de nuestra voluntad. Es decir, el hecho de su constitución como principios *a priori* está en el corazón del concepto kantiano de principios morales. Los principios de la moralidad han de tener su “origen enteramente a priori en la razón pura práctica”¹⁷. Continúa explicando la autonomía de la voluntad y el imperativo categórico, con el objetivo de exponer una moral que sea la forma de una razón pura práctica¹⁸, el principio de la universal validez de todas las máximas de un sujeto como leyes.

En la *Crítica de la razón práctica* define los principios prácticos como proposiciones que contienen una “determinación universal de la voluntad” (“*allgemeine Bestimmung des Willens*”)¹⁹. De nuevo, la universal necesidad de los principios morales en el pleno foco de la ética. Más adelante explica que la razón pura puede ser práctica por sí misma. No tiene necesidad de interactuar con determinaciones empíricas, porque Kant describe el “principio práctico supremo como tal que toda razón humana conoce completamente a priori”²⁰, como la ley suprema que ha de seguir su voluntad y que es conocida con independencia de las determinaciones empíricas. Queda así delimitada la noción de principios de la moralidad en Kant.

En este sentido, la experiencia no tiene nada que enseñar a la ley moral, y por ello no nos sirve como una instancia de confirmación o verificación de la ley moral. Por su naturaleza de conocimiento *a priori* la ley moral no admite una demostración *a posteriori*, como explica la Profesora González, “pues justamente lo característico de la ley moral, lo que la distingue de las leyes naturales, es que no por el hecho de verse conculcadas desaparecen”²¹. En síntesis, el esfuerzo kantiano de fundamentar la moral, como sigue, significa mostrar que “la moral pertenece a la clase de cosas fundamentales”²².

Fijémonos a continuación en el concepto de “certeza”. Explica en el pasaje del canon de la razón pura que la certeza es la suficiencia objetiva del conocimiento (“para

¹⁷ KANT, GMS, IV, 408.

¹⁸ KANT, GMS, IV, 461.

¹⁹ KANT, KpV, V, 19.

²⁰ KANT, KpV, V, 091.

²¹ GONZÁLEZ, *Óp., cit.*, (1999), p. 33.

²² *Ibíd.*, p. 37.

todos”). Seguidamente dice que no se detendrá en la explicación de conceptos tan comprensibles, así que no proporciona una definición más específica que esta. La certeza como elemento constitutivo del saber tiene que ver con la validez probada intersubjetivamente, con la comunicabilidad del saber. La certeza es la objetividad epistémica que complementa a la convicción o suficiencia subjetiva.

En cualquier caso, la objetividad epistémica no generaría certeza si no fuera conocida como tal por el sujeto. Esto apunta a la dimensión reflexiva de la verdad. Así, certeza y convicción no han de entenderse burdamente como dos piezas que juntas producen saber. La producción del saber es una operación donde la reflexividad del agente y la objetividad se coimplican mutuamente. No es una yuxtaposición, sino un encuentro reflexivo revelador. Santo Tomás de Aquino explica este fenómeno en el *De veritate*, diciendo que la verdad es conocida por el intelecto en tanto que reflexiona sobre su propio acto. En la medida en que el intelecto conoce igualmente su acto y la adecuación al objeto conocido. Es decir, “el intelecto conoce la verdad en tanto que reflexiona sobre sí mismo”²³.

Por otro lado, Kant distingue en el texto entre “certeza lógica” y “certeza moral”. La “certeza lógica” sería esa objetividad epistémica, mientras que la “certeza moral” es la convicción, que descansa en fundamentos subjetivos. En este sentido, explica que en virtud de la “fe moral” yo creeré en la existencia de Dios y en la vida futura, con absoluta convicción por la necesidad de los principios de la moralidad. Hasta el punto de que, si renunciase a mis principios morales para negar la existencia de Dios, dice Kant, me haría “aborrecible a mis propios ojos”²⁴.

Sin embargo, según Kant nadie podrá decir que sabe irrefutablemente que existe un Dios, porque el saber requiere comunicabilidad, requiere certeza lógica. Uno posee la certeza moral de la existencia de Dios, pero no la certeza lógica. En un sentido coloquial, estas convicciones son evidentemente comunicables. Conviene tener presente que Kant emplea la noción de “comunicabilidad” en un sentido muy ligado a la “verificabilidad objetiva”. Dicho de otro modo, lo que Kant censura es la posibilidad de afirmar con la rotundidad de la certeza lógica la existencia de Dios. Para el filósofo alemán, es capital preservar la región del saber de todo aquello que no tenga la suficiencia subjetiva y objetiva precisa.

²³ DE AQUINO, Santo Tomás, *De veritate*, Eunsa, Pamplona 2016, q. 1 a. 9.

²⁴ KANT, KrV, A 828, B 856.

García-Morente dice en esta línea que “el empeño de la ética kantiana es, ante todo, trazar la separación radical entre (...) la certeza física y la certeza moral”²⁵. Se convierte en el fundador de lo que se ha denominado una moral independiente y autónoma²⁶. En cualquier caso, la “certeza moral” referida a la convicción de la existencia de Dios no ha de confundirse con la certeza lógica que Kant sí que atribuye a los principios de la moralidad.

Cuando dice que “uno no puede arriesgar una acción [sólo] por la mera opinión de que algo está permitido, sino que tiene que saberlo”²⁷, deja implícito que los juicios morales son ciertos en el sentido lógico. Es decir, para actuar bien uno no puede actuar pensando que lo que hace tal vez esté bien o tal vez esté mal. Uno debe actuar convencido de que lo que hace es lo correcto, ésta es la certeza que necesita, una certeza referida al propio acto epistémico, no tanto al contenido de dicho acto. Por la complejidad de las decisiones morales que han de tomarse en distintos contextos, exigir una certeza respecto del contenido del acto resulta una pretensión excesiva. Conviene, en definitiva, distinguir con claridad la certeza de los juicios morales como producto de la necesidad y universalidad de los principios de la moralidad, de la “certeza moral” relegada para cuestiones que no pueden acceder a un fundamento objetivo.

Antes de abordar el siguiente capítulo, nos referiremos escuetamente a la facultad del “juicio”. La facultad del juicio es esencial en el proceso de conocimiento. Es una acción por medio de la cual representaciones dadas llegan a ser conocimiento de un objeto²⁸. En la *Crítica de la razón práctica* (“KpV”) describe la facultad del juicio práctico. Mediante la facultad de juzgar práctica lo que en términos generales *-in abstracto-* se dijo como regla, se aplica *in concreto* a una acción (“*Handlung*”)²⁹. La facultad de juzgar práctica pura, según Kant, está expuesta a las mismas dificultades que la facultad de juzgar teórica pura, con la complejidad adicional que implica que una ley de la libertad quiera aplicarse a acaecimientos de la naturaleza³⁰.

En cualquier caso, lo relevante es distinguir el juicio moral como tal, que es determinante, del juicio deliberativo, con el que buscamos o nos ubicamos en un contexto. Este juicio deliberativo es un juicio reflexionante, y es del tipo de juicios de los que habla

²⁵ GARCÍA MORENTE, *Óp.*, *cit.*, p. 160.

²⁶ *Ibid.*, p. 138.

²⁷ KANT, KrV, A 823, B 851.

²⁸ KANT, MAN, AA 04, 474.

²⁹ KANT, KpV, V, 067.

³⁰ KANT, KpV, V, 068.

Kant en la “Típica”. El juicio moral ha de ser cierto, mientras que la deliberación supone siempre un cierto reto. Hasta aquí nuestra sumaria exposición de la noción de “certeza de los juicios morales” en el *corpus* kantiano. A continuación, trataremos de sintetizar cuál es el estatuto de lo moral para Kant.

(B) ¿Cuál es el estatuto de lo moral en Kant?

(B.1) El formalismo, el deber y el imperativo categórico.

En la conclusión de la KpV encontramos uno de los pasajes más conocidos de la obra kantiana sobre la conciencia moral. “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, dice Kant, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí³¹ (...) ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la consciencia de mi existencia”³². La conciencia moral es tan fuerte como mi experiencia del cielo estrellado que cubre el mundo. Hasta el punto de que el descubrimiento de esta conciencia está íntimamente ligado al descubrimiento de mi existencia. El sujeto que existe halla, como un hecho incontestable, una conciencia moral en su interior.

En el contexto de la radical heterogeneidad que establece entre la razón y la sensibilidad, el filósofo de Königsberg va a desarrollar una ética estrictamente racional. De esta manera la ética se encontrará “purgada de todo elemento empírico que pudiera comprometer la universal validez de sus principios”³³. El reino de la sensibilidad es contingente, y en él habitan meros hechos que no portan su propia inteligibilidad, por eso, no hay confirmación empírica posible de la moral.

En la sensibilidad se encuentran las inclinaciones que llevan al hombre a la satisfacción de sus deseos. Kant contrapone razón y sentimientos, lo racional debe dominar a lo sensible, que siempre trata de soltarse de las riendas. Aunque en la Introducción veíamos que la perspectiva humeana reduce la razón a dos funciones: constatar hechos y establecer relaciones medio-fin, en el fondo su comprensión guarda un común denominador con la kantiana. Ninguno concibe la conciliación entre razón y sentimientos. Hume considera que la razón no puede someter a las pasiones, mientras que Kant defiende la necesidad de someter las pasiones al dictado racional del deber. Ninguno plantea un escenario de convivencia armoniosa entre ambas dimensiones humanas. Este

³¹ Kant tomó esta frase de Séneca, de una de sus cartas a Lucilio.

³² KANT, KpV, V, 161-162.

³³ RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo, *Ética*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2001, p. 148.

fenómeno resulta crucial para entender el ascenso del emotivismo y su potencial refutación.

Como decíamos, en el hombre existe una resistencia a seguir las leyes morales imperativas. Así dice en la GMS, “¡Qué magnífica es la inocencia! Pero ¡qué desgracia que no se pueda conservar bien y se deje fácilmente seducir!”³⁴ El hombre percibe dentro de sí mismo una poderosa pulsión sensible que le aleja de las prescripciones del deber. De esta forma, se origina una “dialéctica natural”, como una rebeldía permanente en el corazón humano que le lleva a discutir la validez de las leyes del deber. Esta dialéctica hace que trate de perseguir siempre sus deseos. Por ello, se hace necesaria una filosofía práctica que ordene la razón vulgar humana. “La *razón vulgar humana* se ve empujada (...) por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de una *filosofía práctica*”³⁵.

Alejandro Llano explica que Kant tendrá siempre una viva conciencia de la miserable condición humana, producto de su sometimiento al influjo de las inclinaciones sensibles, que “le confunden y desconciertan”. En este sentido, la empresa crítica es “un esfuerzo, más tantálico que titánico, para superar este desconcierto; para descubrir otro tipo de leyes, que ya no serán dadas en la naturaleza, sino reglas que el hombre impone activamente a la naturaleza y a sí mismo (...) tal es el contenido de la *filosofía trascendental*”³⁶. Lejos de la determinación empírica de la moral, desarrollará una ética formalista del deber, que lleve a la acción necesariamente por respeto a la ley.

El formalismo ético se predica de una doctrina cuyos principios morales superiores son de índole meramente formal. Para que la acción humana sea buena no es suficiente con que cumpla los fines de la ley, sino que ha de hacerlo por respeto al deber. Ha de obrar conforme al deber y por deber. El ejemplo que pone Kant es el del comerciante que sirve honradamente los intereses de sus clientes, pero lo hace por puro cálculo egoísta, para asegurarse la fama de hombre honrado y, de esa manera, conseguir aumentar su clientela en el largo plazo.

La conducta de este comerciante, externamente, cumpliría con el deber, pero no estaría actuando por deber. Su motivación es egoísta. Esto lleva a Kant a defender que el

³⁴ KANT, GMS, IV, 405.

³⁵ KANT, GMS, IV, 405.

³⁶ LLANO, Alejandro, *Subjetividad moderna y acción trascendental* (en ALVIRA, Rafael (coord.), *Razón y libertad: homenaje a Antonio Millán-Puelles*, (pp. 63-74), Rialp, Madrid 1990), p. 65.

elemento fundamental de la moralidad reside en la actitud o disposición de ánimo³⁷. Así las cosas, la rectitud de intención y el formalismo se compenetran perfectamente. Una muestra de ello es la afirmación en la GMS según la cual “contemplar la virtud en su verdadera figura no significa otra cosa que representar la moralidad despojada de todo lo sensible, y de todo adorno, recompensa o egoísmo”³⁸. En cierto modo, la conformidad con el deber no resulta ningún tipo de requisito inédito de la acción moral. Sin embargo, el genuino “rigorismo kantiano”, como explica Leonardo Rodríguez Duplá, consiste en advertir que “el sentido del deber es el único motivo propiamente moral”³⁹. El único motivo que hace moralmente buena a la voluntad es el sentido del deber.

Una ética formalista se refiere no solo a la forma de la acción, sino a la forma de la ley, que es la universalidad. Es decir, hará de la universalidad el criterio para descubrir la materia o contenido de la ley moral. Una ética formal no es una ética que descuida el contenido, o que lo estima irrelevante. Muy al contrario, “el *cómo* viene a convertirse así en el criterio para la determinación del *qué* de la acción moral y de la ley moral. La forma de la ley es el medio para llegar a conocer el contenido. Al someterse al imperativo categórico, la persona conoce lo que debe y lo que no debe hacer”⁴⁰. Lo bueno no se conoce por la experiencia del mundo, *a posteriori*, porque viene determinado por el criterio de la universalidad: por el imperativo categórico.

La ética kantiana no busca prescribir una serie de reglas morales, sino que trata de indicar lo que es una regla moral. En esta línea García-Morente dice que la ética no es entonces una enumeración de las leyes morales, sino “una investigación metódica de lo que sea en general una ley moral, de las condiciones propias de la certeza y objetividad morales”, por ello, el conocimiento práctico es un “conocimiento de lo que debe ser”⁴¹, y ese es el cometido de la KpV. La forma del conocimiento moral es el imperativo, en tanto que no es un conocimiento con juicios cuya cópula sea el “es”, sino el “deber ser”. Repara también en que lo central de la moral kantiana es la voluntad del sujeto, y no la acción concreta: “la disposición de ánimo del agente es la que es moral o inmoral”⁴². Por este

³⁷ ALBERT MÁRQUEZ, Marta; SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *Una crítica de Scheler a la ética kantiana: sobre la interpretación del formalismo ético de Kant*, (en GARCÍA DE LEÁNIZ, Ignacio (ed.), *De nobis ipsis silemus, Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Ed. Encuentro, Madrid 2010, pp. 339-356), p. 342.

³⁸ KANT, GMS, IV, 426, nota al pie de página.

³⁹ RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Óp., cit.*, p. 151.

⁴⁰ ALBERT MÁRQUEZ; SÁNCHEZ CÁMARA, *Óp., cit.*, p. 344.

⁴¹ GARCÍA-MORENTE, *Óp. cit.*, p. 144.

⁴² *Ibíd.*, p. 153.

camino llegamos a una de las tesis más estimulantes acerca del estatuto de lo moral en Kant: el sujeto es el verdadero objeto de la moralidad. El ejemplo del comerciante demuestra la insuficiencia del análisis externo de las acciones para revelar la bondad moral.

El análisis externo sirve para ver qué cosas son conforme al deber. De hecho, los deberes jurídicos también son incorporados por la ética, en la MS. Kant distingue entre libertad externa y libertad interna. La libertad externa es la ausencia de coacción externa⁴³, y es la libertad propia del derecho. Los deberes jurídicos aluden a la conformidad de las acciones con la ley -en su análisis externo-. Mientras que la libertad interna consistiría en actuar por deber, que no se cumpliría por la mera conformidad con la ley, sino por un cumplimiento de la ley por puro respeto por la ley. “Sólo entonces -explica la Profesora González- seremos realmente libres de la coacción de la naturaleza”⁴⁴.

En este punto se bifurcan los caminos de la moral y del derecho en el pensamiento kantiano. El derecho se contenta con el cumplimiento externo de sus preceptos. Sin embargo, la ética exige que, “puesto que las acciones del deber deben tener un contenido -el compromiso de realizar el bien más alto-, se deduce que todas las acciones deben ser hechas bajo los auspicios de un esfuerzo positivo para avanzar en la felicidad de los demás”⁴⁵. En resumen, la ética reclama la intención del sujeto de actuar por deber moral⁴⁶.

Kant hace una distinción entre “ser bueno” y “ser moralmente bueno”, que pone en relación con el contraste entre “*virtus phaenomenon*” y “*virtus noumenon*”. La relevancia de la disposición interior es la piedra de toque de distinción entre ambas, y es además una tesis revolucionaria en la historia de la ética. “La noción de virtud moral de Kant subraya la disposición interior que debe inspirar nuestras buenas obras, de una manera que va mucho más allá de la exigencia aristotélica de hacer lo correcto deliberadamente y por la razón correcta”⁴⁷. El *virtus phaenomenon* se refiere al hábito de cumplir con el deber, en el sentido jurídico. El *virtus noumenon* significa virtud enraizada

⁴³ GONZÁLEZ, Ana Marta, *Kant and a culture of freedom*, *Archiv fur rechts und sozialphilosophie*, ARSP, 2010, vol. 96, n.º. 3, pp. 291-308; p. 3.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 4.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 5.

⁴⁶ “La doctrina del derecho sólo se ocupaba de la condición formal de la libertad exterior (la coherencia de la libertad exterior consigo misma si su máxima se convertía en ley universal), es decir, del derecho. Pero la ética va más allá y proporciona una materia (un objeto de libre elección), un fin de la razón pura que representa como un fin también objetivamente necesario, es decir, un fin que, en lo que respecta a los seres humanos, es un deber tener” (en KANT, MS, 06: 381).

⁴⁷ GONZÁLEZ, Ana Marta, *The Pending Revolution: Kant as a Moral Revolutionary*, *Filosofija. Sociologija*. 2017. T. 28. No. 3, p. 195.

en la disposición interior: cumplir el deber y hacerlo por deber. Esta virtud noumenal no es inferible a través del análisis externo⁴⁸. La aptitud moral de esta disposición interior resultaría de la decisión libre de actuar pensando en la ley, respetándola profundamente. Esto se relaciona con la noción de “virtud” en Kant, y la necesidad de estar siempre alerta⁴⁹, porque esta virtud ha de adquirirse y readquirirse permanentemente. En la MS lo muestra con gran nitidez: “La virtud siempre está en progreso y siempre empieza desde el principio. Siempre está en progreso porque, considerada objetivamente, es un ideal inalcanzable, y sin embargo la aproximación constante a ella es un deber”⁵⁰.

En cualquier caso, el formalismo no quiere decir que Kant se desentienda de la materia del deber. Tanto los deberes jurídicos como los deberes de virtud tienen un contenido. Lo formal es el fundamento de su obligatoriedad. La ética se desarrolla necesariamente en preceptos materiales, que de hecho son tratados con gran detalle en la MS. Ana Marta González se ha referido a este fenómeno recientemente, mostrando que en cierto modo la naturaleza humana proporciona la materia que ha de ser informada por el principio moral⁵¹. Por ejemplo, al proveernos de sentimientos de simpatía o auto-respeto, la naturaleza humana nos da un sentido sobre qué significa hacer daño a los demás, cultivar el propio talento o malgastarlo. En la combinación de la forma y la materia se configura la acción moral.

Los deberes éticos requieren, además de su formalidad, un contenido. En este artículo explica que, si bien la GMS muestra el principio formal de la moralidad de la actuación por deber, la MS enfatiza este fenómeno, pero, sobre todo, pretende reconstruir racionalmente los tipos de deberes que conforman una buena voluntad, tanto en el ámbito jurídico como en el ético⁵². Su interés por la materia de la ética es patente y casa perfectamente con el formalismo.

Recapitulando, nos hallamos ante una ética del deber, racional y formalista. En ésta, la ley práctica queda expresada en el imperativo categórico, que tiene varias formulaciones en la GMS, pero que en esencia nos dicta: “obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”⁵³. Esta vocación de

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 195.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 196.

⁵⁰ KANT, MS, AA 06: 409.

⁵¹ GONZÁLEZ, Ana Marta, *Value and Obligation Once More: A Critical Assessment of Robert Stern's 'Hybrid' Kant*, *Metaphilosophy*, 2020, Vol. 51, No. 1, January 2020, p. 80.

⁵² *Ibíd.*, p. 81.

⁵³ KANT, GMS, IV, 421.

universalidad es la que mostrará al agente moral la bondad de su acción, que encuentra su fundamentación *a priori*.

(B. 2) La autonomía de la voluntad.

Resulta fácil entender que la voluntad se halle sujeta a imperativos hipotéticos, porque deseamos los fines mencionados en la condición. Por ejemplo, quien quiera curarse de una enfermedad querrá para ello tomar la medicación correspondiente. Sin embargo, ¿cómo puede explicarse que la voluntad se halle sujeta a imperativos categóricos? ¿De dónde extraemos su fuerza vinculante para nosotros? Como esa fuerza vinculante no se arraiga en una inclinación, solo cabe que el imperativo sea dictado por la propia voluntad que a él se siente sometida⁵⁴.

Así arribamos a un concepto central de la moral kantiana: la autonomía (“*Autonomie*”) de la voluntad, que es la capacidad de la voluntad de darse leyes a sí misma. En la GMS explica que la autonomía de la voluntad es “la constitución de la voluntad por la cual es ella para sí misma una ley”⁵⁵. El principio de la autonomía lleva a la regla práctica que se formula como imperativo categórico, “que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal”⁵⁶. En resumen, la autonomía de la voluntad se muestra como el principio supremo de la moralidad: la capacidad de la razón de ser ella misma normativa. La voluntad autónoma resulta genuinamente libre, frente a una voluntad heterónoma, que obedezca a principios empíricos esclavos de la sensibilidad. Una voluntad absolutamente buena que tenga como principio el imperativo categórico “quedará, pues, indeterminada respecto de todos los objetos, y contendrá solo la forma del querer en general, como autonomía”⁵⁷; de este modo se coimplican la autonomía de la voluntad y el formalismo.

La autonomía conecta con la antinomia kantiana entre naturaleza y libertad, tratada por extenso en la KrV. La libertad es una idea de la razón, cuya realidad objetiva es dudosa⁵⁸, pero se presenta como un necesario postulado para la razón práctica. Desde el punto de vista práctico, el sendero de la libertad es el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones. El profesor Vigo recoge la doctrina de la GMS explicando que la libertad negativa es la “libertad-de”, la independencia respecto

⁵⁴ RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Óp., cit.*, p. 155.

⁵⁵ KANT, GMS, IV, 440.

⁵⁶ KANT, GMS, IV, 440.

⁵⁷ KANT, GMS, IV, 444.

⁵⁸ KANT, GMS, IV, 455.

del mundo; y la libertad positiva toma la forma de “autodeterminación” (“*Selbstbestimmung*”) y se revela como absoluta “espontaneidad” (“*Spontaneität*”) -otro concepto crucial de la filosofía trascendental-. La libertad en sentido práctico es autodeterminación a través de la ley moral (aspecto positivo), con independencia de la inclinación sensible (aspecto negativo). “Esto es lo que denomina autonomía, a saber: la capacidad de autolegislación, como característica constitutiva de la voluntad. Y ésta, la voluntad, es concebida, a su vez, como una capacidad de carácter esencialmente causal”⁵⁹. La libertad es causa de nuestras acciones, y esto puede leerse con especial énfasis una vez descubierta la esencial autonomía de la voluntad.

Así llegamos a otra noción clave: la acción. La acción libre es acción constituyente del sujeto, es la dimensión determinante, principal y fundamental, como única instancia capaz de superar la angostura del mero influjo físico. Llano considera que este protagonismo de la acción es el epicentro de la teoría del conocimiento kantiana: el *yo pienso* no es una intuición, sino una acción⁶⁰. Ese *yo pienso* es el acto de la espontaneidad, la apercepción pura y originaria. Como ser pensante, el hombre es el sujeto absoluto de todos sus posibles juicios⁶¹. El yo personal es un yo actuante, un sujeto racional de praxis.

Esto enlaza con la autoconciencia, que es “la conciencia que tiene el sujeto que juzga de ejecutar sus actos de juzgar él mismo, es decir, de modo espontáneo” y así, como dice Enskat, la autoconciencia es “la conciencia de la espontaneidad propia de todo sujeto que piensa y juzga”⁶². La autoconciencia práctico-moral es el núcleo de la subjetividad práctica, y está siempre implicada en toda experiencia. La autoconciencia está siempre presupuesta *a priori* en toda experiencia posible y, por ello, precede a la aparición de las representaciones. El “gran mérito de Kant”, dice Vigo, “consiste precisamente en haber llamado por primera vez la atención sobre el componente trascendental que entra necesariamente en la constitución de la identidad personal”⁶³.

A pesar de que estas últimas explicaciones son más epistemológicas que morales, he considerado interesante traer a colación las nociones de espontaneidad, acción y

⁵⁹ VIGO, Alejandro, *Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad*, Anuario Filosófico, XLIII/I, Pamplona 2010, p. 171.

⁶⁰ LLANO, Óp., cit., (1990), p. 70. La circularidad de la subjetividad trascendental de la *Crítica* tiene su origen, prosigue Llano, es la índole espontánea y autoconstituyente de una acción trascendental finita y transeúnte

⁶¹ KANT, KrV, A 348.

⁶² ENSKAT, Rainer, *¿Espontaneidad o circularidad de la autoconciencia? Kant y el centro cognitivo de la subjetividad que juzga*, Anuario Filosófico 48/3 (2015), pp. 443-468.

⁶³ VIGO, Alejandro, *Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal*, Anuario Filosófico, 1993, n° 26, p. 285.

autoconciencia, por que contribuyen a forjar una visión más omnicomprendiva de la subjetividad, que dota de profundidad a la ética. En resumen, la espontaneidad epistemológica de la autoconciencia es una dimensión de la libertad, y es característica de la voluntad moral autónoma.

(B.3) Razón práctica y universalidad del conocimiento moral.

En varios pasajes del corpus kantiano leemos el papel crucial que otorga Kant a la filosofía, en concreto a la *Crítica*, en el conocimiento del mundo. “La ciencia (buscada con crítica y encarrilada con método, “*kritisch gesucht und methodisch eingeleitet*”) -dice en la KpV- es la puerta estrecha que conduce a la teoría de la sabiduría (...) ciencia ésta cuyo guardián debe ser siempre la filosofía”⁶⁴. Insiste en que “el pueblo” no ha de tomar parte de estas dilucidaciones, para recalcar la seriedad intelectual necesaria para la empresa del conocimiento -que incluye el conocimiento moral-. En esta misma línea criticaba en la KrV la actitud que lleva a opinar sobre materias en las que uno no tiene certeza, y que tampoco forman parte del espectro de lo opinable⁶⁵.

Sin embargo, con la misma fuerza recuerda la universalidad del conocimiento de los fines de la naturaleza: “en lo que respecta a los fines de la naturaleza humana la más alta filosofía no puede ir más lejos que la guía que ella ha otorgado también al más común entendimiento”⁶⁶. Es decir, el entendimiento común está habilitado para acceder a los fines de la naturaleza humana y, por tanto, está preparado para seguir el imperativo del deber y actuar moralmente bien. El entendimiento común no necesita de ninguna investigación filosófica moral para saber lo que debe hacer, lo que es noble y bueno, para discernir lo humano de lo mezquino. En consecuencia: la tarea moral es un compromiso universal. O lo que es lo mismo, más pegados al terreno, la complejidad del aparato moral no resta responsabilidad moral al sujeto corriente.

En la KpV explica que la conciencia de esta ley fundamental es un *faktum* de la razón, algo que no proviene de “antecedentes de la razón” -como la conciencia de libertad-, sino que “se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética a priori”⁶⁷, y esta ley es el único hecho de la razón pura. La ley moral nos es dada como un hecho de la razón pura práctica, del cual nosotros tenemos conciencia *a priori*. Gracias al

⁶⁴ KANT, KpV, V, 163.

⁶⁵ KANT, KrV, A 823, B 851.

⁶⁶ KANT, KrV, A 831, B 859.

⁶⁷ KANT, KpV, V, 031.

faktum Kant recupera la noción de “razón práctica”, que brilla por su ausencia en otros planteamientos morales de la época -como el anglosajón o el racionalista⁶⁸-. La existencia de una razón práctica ensancha el concepto de razón, y da cuenta de una dimensión racional que es capaz de guiar la conducta del hombre.

La razón práctica dota al sujeto de autodeterminación. De este modo, una razón práctica ya no será esclava de las pasiones. Si concebimos la razón unívocamente desde su uso especulativo, entonces caemos en la trampa humeana de considerarla inhábil para lidiar con los impulsos. Sin embargo, al haber desempolvado la razón práctica -que estaba ya presente en la ética aristotélica-, nos hallamos frente a una facultad capaz de comunicarse con la sensibilidad. En resumen, la legitimidad del planteamiento humeano se tambalea ante el descubrimiento de una razón práctica.

¿Cómo opera la razón práctica? Como parte constitutiva de la estructura de nuestra subjetividad, la razón práctica presupone nuestros deseos y conoce las tendencias de nuestra naturaleza. Frente a ello, trata de introducir orden, en el modo del *auriga* del mito del carro alado de Platón. Sin embargo, no es una actividad exclusivamente censora, sino que la razón práctica trata de acertar en la actuación moral, a través de la virtud de la prudencia. La razón, como explica la profesora González, dirige la acción, prescribiendo actuar de una determinada manera, “como motor de nuestras acciones, a las que imprime una forma racional, que no es simplemente instrumental”⁶⁹. Véase, no es una razón técnica (“*techne*”), sino una razón pura propiamente moral. El rol de la razón práctica es centralísimo, porque la conciencia de la ley es el ámbito en el que se desarrolla nuestra vida, que es lo mismo que decir que “la vida humana es radicalmente moral”⁷⁰. En el ejercicio de la razón práctica es donde verdaderamente nos jugamos la vida, porque es el momento de las deliberaciones y decisiones en el mundo.

A propósito de la deliberación conviene hacer algunas aclaraciones, que veníamos preparando en las páginas anteriores. El formalismo kantiano no resta ninguna importancia al contenido de los preceptos morales materiales. El carácter a priori de los principios de la moralidad es, en cierto modo, el primer nivel de la pirámide de la moralidad. Rodríguez Duplá explica bien esta articulación del formalismo con el carácter eminentemente práctico-histórico de una disciplina como la filosofía moral. “Kant no se

⁶⁸ GONZÁLEZ, *Óp., cit.*, (1999), p. 35.

⁶⁹ GONZÁLEZ, Ana Marta, *De la razón a la verdad práctica*, Diálogo filosófico, Filosofía práctica y persona humana, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2004, p. 2.

⁷⁰ GONZÁLEZ, *Óp., cit.*, (1999), p. 30.

opone a que se tomen en consideración cuantos datos sean relevantes a la hora de aplicar las leyes morales a circunstancias concretas, sino solo a que tales datos desempeñen alguna función en la *identificación de la ley moral como tal*⁷¹. Las exigencias del orden empírico nunca tienen la última palabra acerca de su propia legitimidad, porque sencillamente no pueden. Los hechos físicos son ciegos, no contienen su propia inteligibilidad, porque se la proporciona el sujeto trascendental.

Sin embargo, esto es perfectamente compatible con el ejercicio de deliberación, una exigencia evidente de nuestra actuación en el mundo. Las decisiones morales reclaman una atención pormenorizada a las circunstancias particulares de la acción, porque es precisamente en dichas circunstancias donde vamos a aplicar los principios universales de la moral⁷². La aplicación cotidiana del imperativo categórico revela la materia de los preceptos morales. En cualquier caso, el papel que Kant otorga -o más bien confisca- a la experiencia en la configuración de la moral es una tesis ampliamente discutida, por autores como Scheler⁷³. Entrar a la discusión, aunque sería realmente interesante, excede los propósitos de este trabajo.

En definitiva, he tratado de mostrar en ese capítulo que el estatuto de lo moral en Kant se caracteriza por el formalismo, el sentido del deber, la autonomía de la voluntad y el descubrimiento de la ley fundamental de la razón pura práctica: el imperativo categórico. “*Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen*”⁷⁴.

(C) Lo moral desnaturalizado.

La exposición de la ética kantiana muestra un sistema sólido, donde la motivación moral es descubierta a priori como un *faktum*. El sujeto tiene que cumplir la ley moral del deber por puro respeto al deber, y a través del imperativo categórico va averiguando cuáles han de ser las máximas de su conducta. Además, la *Metafísica de las Costumbres* (“MS”) tiene un amplio elenco de deberes analizados y dispuestos en una suerte de

⁷¹ RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Óp., cit.*, pp. 148-149.

⁷² GONZÁLEZ, Ana Marta, *La ética explorada*, EUNSA, Navarra 2016, p. 171.

⁷³ Como señala Palacios, “Cuando alguien se determina a querer o no querer algo en razón de alguna propiedad que tiene ese algo, se determina a obrar según un principio (máxima) que se forma a partir de la experiencia. Pues la adopción de esa máxima presupone el conocimiento de aquella propiedad y del eco que ella encuentra en su afectividad y, al menos este último, solo puede conocerse empíricamente” (en PALACIOS, Juan Miguel, “Ética material y ética empírica: Kant y Scheler” en *Bondad moral e inteligencia ética*, Ediciones Encuentro, Madrid 2008, pp. 26-27).

⁷⁴ KANT, KpV, V, 031 (“La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la ley moral”).

taxonomía de los tipos de deberes. En resumen, la ética de Kant es un aparato cuidadosamente construido, que arroja muchas luces sobre la estructura de la moralidad. Sin embargo, hay ciertas carencias que dejan un margen para una crítica.

En primer lugar, aunque Kant habla constantemente en términos de “fundamentación” de la moral, realmente no encontramos en su propuesta ningún “fundamento” de la moral. En su lugar, explica que hay un dato que se nos aparece al entendimiento, como anterior e independiente de la experiencia, que nos impulsa a actuar por deber. Así las cosas, más que de un fundamento de la moral habríamos de hablar de un hallazgo que nos abre a una exigencia novedosa e ineludible. Si bien también podría objetarse que la fundamentación no es otra cosa que el método trascendental, es decir, reflexivo, por el cual trata de reconstruir la experiencia del hecho moral. Dedicemos, no obstante, unas líneas a explorar el fundamento.

La noción de fundamento nos recuerda a los cimientos de una casa. La casa se sostiene porque tiene unos cimientos fuertes que aguantan el peso de lo que se va edificando, y lo mantienen durante mucho tiempo. Es archiconocido el pasaje evangélico en el que Jesús habla de los cimientos de la casa. Si la arena hace de fundamento, con el influjo de las pasiones y de las tentaciones de la sensibilidad, la casa -que es el sujeto moral-, se tambaleará, porque realmente no tiene un motivo suficiente para seguir el dictado racional.

Pues bien, a pesar de la universalidad del formalismo, el *faktum* kantiano no termina de ser ese fundamento de roca, porque se queda como una idea un tanto vacía. Alejandro Llano explica que “la moralidad se ha convertido en un mero *faktum* de la razón, es decir, algo tan extraño como un dato racional”. El dato sensible es un dato recibido pasivamente, pero la doctrina del *faktum* hace que la razón se de activamente una ley a sí misma, como razón legisladora, pero -dice Llano- “sin saber por qué”. En definitiva, “es un *faktum* que ocupa precariamente el lugar del fundamento”⁷⁵. ¿Dónde podemos encontrar esos cimientos de roca para la ética?

La respuesta la hallamos necesariamente en la naturaleza humana. Hemos de extraer de la naturaleza humana la respuesta sobre el fundamento, porque el objeto de la moral es el sujeto agente, y a partir de su constitución podremos construir una moralidad realmente humana. Millán-Puelles dice que el hombre, además de la “naturaleza circundante” -que no es la acepción que nos interesa-, tiene una “naturaleza intrínseca y

⁷⁵ LLANO, *Óp., cit.*, (1990), p. 72.

que, por ser racional en uno de sus aspectos, le permite comportarse como hombre, no solo como animal, incluso cuando da satisfacción a las necesidades que comparte con los demás animales”⁷⁶. Es decir, que no solo forma parte del constitutivo natural el tener una racionalidad, sino que esa racionalidad imprime carácter en la entera naturaleza humana. Naturaleza humana es naturaleza racional.

Esa naturaleza es la índole o esencia de los entes y, por ello, “principio de toda su actividad”⁷⁷. Y todas las facultades que pueden encontrarse en un determinado ente, la inteligencia y el tacto, por ejemplo, en el caso del ser humano, conforman esa naturaleza. La naturaleza condensa en su quiddidad todo lo que el ser humano es. “Las diversas facultades o potencias que en uno y el mismo ente puede haber son ramificaciones, canales de actividad, de ese fundamental principio operativo, esencialmente único, indiviso, que es la misma naturaleza de ese ente”⁷⁸. Una propuesta moral que no atienda a la naturaleza del hombre estará descuidando su máspreciado fundamento. Por el contrario, toda moral que siga la naturaleza humana será más fiel a la genuina realidad humana. De igual manera que una mecánica que pretenda ser eficaz estudiará las propiedades de los cuerpos en movimiento, la moral que estudia la naturaleza humana tendrá verdaderamente su objeto en el sujeto humano.

Debemos tomar conciencia⁷⁹ de la naturaleza humana, y gracias a ello podremos extraer lo que más conviene al hombre. Sin embargo, en Kant asistimos a una exclusión consciente de lo orético como elemento determinante de la moral. El deseo (*orexis*) es un elemento muy relevante para la ética, que muchos autores han querido contraponer a la razón. Si rescatamos las enseñanzas aristotélicas, podremos ver que no tiene sentido el papel de antagonista de la razón que le ha confeccionado la filosofía moderna. El ser humano es un ser orético por naturaleza, y esta dimensión se compenetra con la razón, porque no se opone siempre a sus dictados. Elaborar tal contraposición es fruto de una caricatura del deseo que se focaliza en las inclinaciones más irracionales. Sin embargo, es evidente la existencia de deseos racionales, que desmontan la oposición. De hecho, el

⁷⁶ MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p. 435.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 437.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 437.

⁷⁹ El mismo Millán-Puelles explica la necesaria afirmación de nuestro ser como autoreferencia práctica del yo, recalcando la necesidad de amarse a uno mismo -que pasa por un amor hacia nuestra naturaleza- para vivir una vida auténtica y en consonancia con uno mismo (en MILLÁN-PUELLES, Antonio, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid 1994, p. 39).

deseo está en el centro de la motivación humana, hasta el punto de que Aristóteles dice también en el *De Anima* que es el motor de las acciones humanas⁸⁰.

Por esta razón, es muy importante recuperar la centralidad de lo orético, de manera que podamos proyectar la ética como una doctrina de la perfección del tender humano. Igualmente, la moral que sigue a la naturaleza debe otorgarle gran relevancia a la “elección” (“*proairesis*”). El hombre es un ser elector, y la virtud es un hábito que se configura a partir de repetidas elecciones. La elección es el paso que sigue a la deliberación, y su tratamiento en el programa kantiano no termina de ser satisfactorio. En concreto, por la relevancia que tiene en la construcción del “hábito”, como disposición moral virtuosa. En este sentido dice la Profesora González que “si el planteamiento kantiano se resiente de un defecto principal es precisamente éste: la ausencia de un concepto elaborado de *hábito*”⁸¹.

Progresivamente hemos ido justificando el título de este apartado, véase, el estatuto de lo moral kantiano como un concepto desnaturalizado de lo moral, despojado de su íntima relación con la naturaleza humana. La naturaleza juega un rol necesario: “únicamente por referencia a la naturaleza es posible afirmar de modo categórico la diferencia moral entre lo bueno y lo malo”⁸². El *faktum* no revela plenamente la bondad moral, porque solo podemos encontrarla en contacto con la naturaleza humana. El *faktum* presenta el hecho del deber, y la formalidad del deber, indirectamente presenta así la cualidad del bien honesto. De alguna forma, con este enfoque metodológico Kant consigue esquivar la referencia a la naturaleza como instancia que, mediante sus inclinaciones, proporciona la materia en la que se basa la razón para emitir el dictamen moral. Aunque sigue habiendo naturaleza en su planteamiento –en tanto que proporciona incentivos– lo moral como tal se determina únicamente desde la razón, y de forma unívoca. Esta es la crítica más apremiante al planteamiento kantiano.

Esta apreciación guarda cierta conexión con la crítica de Scheler a la ética de Kant, que apunta a la discusión ya tratada sobre la importancia que otorga a la materia o contenido de la moral. Scheler no comparte el formalismo tal y como lo entiende Kant. En primer lugar, porque sus conceptos de *a priori* son distintos. Para Scheler lo *a priori* es material, por cuanto es dado en la experiencia fenomenológica o pura, mientras que

⁸⁰ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Ed. Gredos, Madrid 1987, 433a 30.

⁸¹ GONZÁLEZ, *Op., cit.*, (1999), p. 54.

⁸² GONZÁLEZ, *Op., cit.*, (2016), p. 51.

para Kant un *a priori* empírico es sencillamente una *contradictio in terminis*⁸³. En Kant lo *a priori* radica en la forma; en Scheler lo *a priori* radica en las cosas mismas, en su bondad intrínseca. Este es el punto de enganche con nuestra crítica. La ética necesariamente ha de apoyarse en la naturaleza del mundo, y la experiencia juega un papel irremplazable.

Ignacio Sánchez Cámara y Marta Albert explican esta crítica así: “El punto fundamental de la crítica de Scheler a Kant consiste en afirmar que son las propiedades de las cosas, su mismo modo de ser, lo que nos mueve, *en razón de su intrínseco encanto*, a querer su realidad o no, sin mediaciones de ecos de placer o displacer ni nada semejante”⁸⁴. En síntesis, lo que podemos aprender de esta crítica es que la experiencia del mundo nos permite un acceso a la naturaleza de las cosas, que es valioso para el acierto moral, y esta experiencia es también sensible, pero igualmente moral.

En cierto sentido, el *faktum* nos deja un tanto huérfanos, en términos de fundamento. Millán Puelles describe con gran audacia la situación del sujeto que, a merced del *faktum*, no tiene ninguna otra salida más que ensayar ese seguimiento del deber. “¿Cómo cabría actuar únicamente por respeto al deber, tal como Kant le exige a la voluntad moralmente buena, si no se tiene ninguna seguridad de estar procediendo de este modo y no por algún motivo secretamente egoísta? Mientras se está en esta duda, sólo cabe actuar “como si” se actuase únicamente por respeto al deber, pero ese puro y simple “como si” es algo tan hipotético que no se ve la manera de poder concordarlo con el valor absoluto de la moralidad, valor que por otro lado es, sin embargo, acertadamente mantenido en la filosofía moral kantiana”⁸⁵.

A modo de conclusión, diremos que el objetivo de este apartado es mostrar, escuetamente, algunas carencias de la ética kantiana. En su lugar, una propuesta moral que, desde la racionalidad práctica kantiana, recoja las nociones de “naturaleza”, “hábito”, “orexis”, “proairesis”, se encontrará mucho mejor preparada para dar una respuesta más certera a la pregunta por la acción humana.

⁸³ ALBERT MÁRQUEZ, Marta; SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *Óp., cit.*, p. 353.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 352.

⁸⁵ MILLÁN-PUELLES, *Óp., cit.*, (1984), pp. 266-267.

SEGUNDA PARTE: EMOTIVISMO Y DISOLUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD MORAL

(A) El emotivismo y el descrédito de la razón.

El sistema moral kantiano otorga una gran fuerza a la razón. En concreto, se trata de una razón legisladora, que se da la ley a sí misma a través del descubrimiento del *faktum*. El ejercicio moral se articula a través de la racionalidad práctica, que nos posibilita aplicar el imperativo categórico a nuestras acciones y emitir juicios morales ciertos. Como decíamos al comienzo, en este punto se distancia de la perspectiva empirista humeana. La corriente filosófica que inaugura David Hume describe a la razón como impotente respecto del ámbito de la moralidad. Su única función, en asuntos morales, es instrumental, al servicio de las pasiones, que establecen los fines. Nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de ser verdaderas o falsas, ni contrarias o conformes a la razón. Descansa en una concepción de la razón como pasiva o inactiva, inepta para constituirse como fuente de motivación moral⁸⁶.

En su lugar, Hume defiende que el placer y el dolor son los que dotan de virtud a las acciones⁸⁷. Entra a la valoración de la virtud -como rasgo del carácter, no como rasgo de acciones individuales- siempre desde la perspectiva del espectador: un rasgo de carácter que contemplado agrada, bien porque se supone útil para el agente o para otros, bien porque se supone agradable para los que interactúan con él. En este aspecto se alinea con la doctrina del hedonismo clásico, que afirma que el hombre lo que quiere es placer, como una cuestión de hecho. Además, sobre la fuerza del dolor y del placer en la acción, podemos ver manifestaciones en los filósofos utilitaristas británicos. Jeremy Bentham es contemporáneo tardío de Hume, y Stuart Mill un tanto posterior. Bentham escribe una *Introducción a los principios de la moral y de la legislación*, que publica en 1789. En esta obra dice que “la naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de los soberanos, el dolor y el placer. Solo a ellos compete señalar qué debemos hacer, así como determinar qué haremos”⁸⁸. El imperativo categórico es el imperativo de los sentidos, de las sensaciones: ese es el “nuevo” fundamento de la moral. Stuart Mill prosigue una línea similar, defendiendo -con matices- que la felicidad es placer y ausencia de dolor, y ese

⁸⁶ HUME, *Óp.*, cit., Book III, Part I, Section I.

⁸⁷ *Ibid.*, Part I, Section II.

⁸⁸ BENTHAM, Jeremy, *Introducción a los principios de la moral y de la legislación*, Penguin, Londres 1987, I, 1.

sería el fin único de la acción humana. A diferencia de Bentham, no obstante, Mill considera que los placeres son cualitativamente distintos entre sí.

No obstante, en el núcleo de esta doctrina de revalorización de los sentidos y de lo empírico como fuentes de la moralidad se halla una actitud más profunda. En concreto, la filosofía inglesa de los siglos XVII a XIX viene influida por el pensamiento de Thomas Hobbes. El filósofo del *Leviatán* es de los primeros intelectuales que se posicionan como subjetivistas y se inclinan hacia el amoralismo. “Cualquier cosa que sea objeto del apetito o deseo de un hombre, a eso lo llama él *bueno*; y al objeto de su odio o aversión, *malo*; y al de su desprecio, *vil* y *de poca monta*. Pues estas palabras (bueno, malo y despreciable) se usan siempre con relación a la persona que las usa: no hay nada que sea simple y absolutamente tal, ni regla común del bien y del mal que extraer de la naturaleza de los objetos mismos”⁸⁹. La valoración moral se hace relativa a la persona que valora, y el fundamento de la aprobación o el desprecio se hace depender de la persona misma. En el sentido de que se despoja de objetividad a las acciones morales, y todo se hace depender del juicio del apetito del sujeto. Esta aproximación en Hobbes es preparatoria, no obstante, de su normativismo, en el cual lo bueno y lo malo en sentido moral se hará depender de la sujeción a imperativo.

Esta actitud es la que se ha venido denominando como “subjetivismo”, pero más atinado resulta decir que nos las vemos con un subjetivismo del apetito. El subjetivismo no considera al sujeto humano como el objeto de la moralidad, como sí lo hace la ética kantiana. Más bien, el sujeto racional pierde soberanía sobre la valoración moral porque queda más a merced de sus sentimientos. En Hobbes la razón es meramente instrumental. La sujeción a la norma responde a motivaciones extrínsecas, tales como el miedo al castigo. En definitiva, el subjetivismo no es sinónimo en ningún caso de revalorización del sujeto moral, sino disolución de la genuina subjetividad moral, que es racional.

En cualquier caso, Hobbes no es el primer filósofo al que podemos retrotraer la actitud subjetivista. El antecedente histórico más remoto del subjetivismo podemos encontrarlo en el *homo mensura* de Protágoras. El hombre es la medida de todas las cosas, en tanto que la medida de la verdad es el hombre individual: esta es la casilla de salida del subjetivismo. Para cada sujeto es verdad lo que a él le parece verdadero. Toda verdad y conocimiento es relativa al sujeto que juzga. La afirmación del *homo mensura* muestra la verdadera involucración del sujeto dentro de la génesis del conocimiento, una

⁸⁹ HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid 1989, cap. 6.

afirmación que encontramos evidente en el pensamiento de Kant, y que responde a una realidad incontestable. El sujeto es el centro del conocimiento y de la valoración moral. Sin embargo, eso no significa que la entera realidad sea relativizable al sujeto

Prosigamos, no obstante, con la filosofía subjetivista. Hume exhorta al lector a buscar el fundamento del juicio moral no en los hechos juzgados, sino en su propio pecho: en el sentimiento de desaprobación que suscita, por ejemplo, el espectáculo del crimen⁹⁰. Hume lleva a cabo un análisis genético-causal, y no atiende directamente al problema normativo. El filósofo escocés pretende dar una explicación del comportamiento y de la propia génesis del juicio moral. Pero una cosa es eso, y otra bien distinta es probar la validez o la fuerza vinculante de una determinada conducta. En resumen, la investigación de Hume se mueve en el plano de la psicología explicativa. Pretende ofrecer una explicación naturalista del fenómeno moral, como dice la Profesora González en su obra sobre la teoría social de David Hume, “en buena parte, la teoría ética de Hume puede comprenderse como un intento de *naturalizar el concepto de obligación*, tal y como se presentaba en las teorías corrientes de la ley natural”⁹¹.

Para Hume la justicia era una virtud artificial (a diferencia de virtudes como la benevolencia, que tendrían una base natural). La sociedad es comprendida como el remedio a la precariedad natural del hombre. En este punto el desarrollo humeano es peculiar. Por un lado, invita a guiarse por el propio interés; pero, por otro, dice que por nuestra naturaleza social nuestro interés está mejor servido si seguimos la convención social básica. En cierto modo parece defender un individualismo encubierto, pero a su vez promueve el sometimiento a la convención social. Tal es la ambivalencia⁹² que la profesora González advierte en el pensamiento humeano.

En cualquier caso, como decíamos, el objetivo de Hume es explicar la génesis de la obligación moral, es decir, del sentimiento de aprobación moral. Por un lado, sufrimos el daño que recibimos de las injusticias ajenas, y por otro lado nos disgusta la injusticia que vemos sufrir en otros. El propio sentimiento y la simpatía con los demás generan la obligación moral⁹³. Por todo ello, se hace patente que su esfuerzo de indagación genética

⁹⁰ RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Óp.*, *cit.*, p. 97.

⁹¹ GONZÁLEZ, Ana Marta, *Sociedad civil y normatividad: la teoría social de David Hume*, Dykinson, Madrid 2013, p. 18.

⁹² *Ibid.*, pp. 37-38. La ambivalencia apunta a su modo de entender la naturalidad.

⁹³ “Explicando la génesis de la obligación moral en estos términos, Hume culmina su programa naturalista, pues como señala Kliemt, “bajo la estructura superficial ético-categorica de las instituciones sociales, especialmente morales, se puede descubrir su estructura profunda hipotético-afectiva” (H. Kliemt 1985:99). La índole hipotética, en efecto, hace referencia a la obligación natural presupuesta en la génesis de nuestras

no proporciona ninguna validez o fundamento al comportamiento moral, sino que se limita a la investigación psicológica.

Rodríguez Duplá explica que en el periodo de entreguerras se hizo fuerte en las universidades inglesas el “no-cognitismo”⁹⁴, que es la idea de que a los juicios morales no les corresponde nada objetivo ni pueden, por consiguiente, ser considerados como verdaderos o falsos. En este ámbito se consolida una actitud derivada del subjetivismo, que se ha constituido como la gran tendencia moral del mundo contemporáneo: el emotivismo. El emotivismo defiende que el lenguaje moral no representa verdaderamente una actividad racional del ser humano, sino que únicamente expresa sentimientos y deseos. Algunos de los principales exponentes del emotivismo en el siglo XX son Alfred J. Ayer y Charles L. Stevenson. En sus doctrinas filosóficas lo bueno es visto como un “pseudoconcepto”, que no nos dice nada del objeto del que se está hablando, sino que solamente da expresión al sentimiento de aprobación experimentado por el sujeto. De este modo, en los términos morales se trasunta el estado de ánimo de quien los emplea⁹⁵. La moral es la expresión del universo emocional.

Alasdair MacIntyre trata por extenso el desarrollo histórico-cultural del emotivismo en su obra *Tras la virtud*. Explica que la civilización moderna ha fracasado en su intento de proporcionar un fundamento racional a los juicios de valor y, en concreto, al lenguaje moral. De hecho, es por este motivo por el que somos incapaces de zanjar los debates, según MacIntyre. Por ello predominarían los saberes técnicos o instrumentales que nos instruyen acerca de medios para alcanzar objetivos, sin embargo, brilla por su ausencia el tratamiento del valor intrínseco de estos mismos objetivos⁹⁶.

La definición que aporta MacIntyre del emotivismo es la siguiente: “el emotivismo es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que estos posean un carácter moral o valorativo”⁹⁷. Los representantes del emotivismo, como C. L. Stevenson, defienden que el emotivismo es una teoría sobre el significado de las proposiciones que se usan para enunciar juicios morales. De hecho, Stevenson afirma que la proposición “esto es bueno”

obligaciones morales; mientras que el componente afectivo viene proporcionado por la simpatía -capacidad natural-, pero asimismo activada y corregida por la experiencia” (en GONZÁLEZ, Ana Marta, *Óp., cit.*, (2013), p. 51).

⁹⁴ RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Óp., cit.*, p. 99.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 99-100.

⁹⁷ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Diagonal, Barcelona 2004, p. 31.

significa aproximadamente lo mismo que “yo apruebo esto, hazlo tu también”. Trata de subsumir en esta equivalencia la función del juicio moral como expresión de actitudes del que habla, así como la función de tratar de influir en las actitudes del que escucha⁹⁸.

El emotivismo se presenta como una tesis empírica, o “un bosquejo preliminar de una tesis empírica”⁹⁹, que presumiblemente más adelante se completaría con observaciones psicológicas e históricas acerca de quienes continúan empleando expresiones morales y valorativas, como si existiesen criterios impersonales y objetivos, cuando sería palpable para todos que cualquier criterio moral universal ya no existe. Una de las tesis centrales del emotivismo, como explica MacIntyre, es que no hay ni puede haber ninguna justificación racional válida para postular la existencia de normas morales impersonales y objetivas¹⁰⁰. Impersonales en tanto que universales y no dependientes del criterio sentimental del sujeto moral.

En este sentido, el emotivismo se opone frontalmente a la doctrina kantiana que considera la posibilidad de una fundamentación racional y *a priori* de los principios de la moralidad. En la doctrina emotivista la posibilidad de tal fundamentación sería toda una ilusión trascendental. Solo los sentimientos están capacitados para actuar como presupuestos de la moralidad individual. En cualquier caso, más allá de la fuerza de los argumentos que esgrimen los filósofos emotivistas, el emotivismo es una actitud vital que ha penetrado en la cultura, y los sujetos afectados no dan muestra de preocupación especial al respecto. Eso es “coherente” con la propia perspectiva emotivista, en la medida en que se atiende únicamente a las emociones; pero no lo es, si queremos dar cuenta de las diferencias morales, el hecho de que no todas las emociones nos parezcan igualmente buenas o valiosas. No tiene interés en revisar su propio fundamento. Así lo expresa MacIntyre en estos términos: “hoy la gente piensa, habla y actúa en gran medida como si el emotivismo fuera verdadero, independientemente de cuál pueda ser su punto de vista teórico públicamente confesado”¹⁰¹. La atracción por una vida marcada por las pautas del sentimiento ha sido la gran seducción del mundo contemporáneo, y ha devorado la posibilidad de una moralidad fundada en la razón. La potencia arrolladora del emotivismo moral está amparada por una actitud institucional y coordinada de expansión a ultranza del relativismo. Institucional en el sentido de una promoción sistemática de este tipo de

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 32.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 41.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 43.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 48.

actitudes por parte de ciertos grupos sociales de presión, por intereses diversos, obedientes a criterios rectores económicos o ideológicos.

Alejandro Llano encuentra para esta nueva actitud vital el término de “nueva inocencia”, empleado en toda su ironía. “Ciertamente, hoy resulta intempestivo -arriesgado incluso- apelar a una fundamentación ontológica para salir al paso de un relativismo moral que se presenta como esa “nueva inocencia”, situada más allá del bien y del mal”¹⁰². El emotivismo tiene mucho de esa nueva inocencia, porque las consecuencias de su radicalidad son notablemente apreciables. El yo no puede ser identificado con ninguna actitud o punto de vista moral en particular, porque sus juicios carecen de criterio a fin de cuentas. Por este motivo, la doctrina emotivista resulta en la disolución de la subjetividad individual.

Más adelante en *Tras la virtud* compara el emotivismo con la postura nietzscheana -respecto de la cual es claramente también deudora-. El atractivo de la filosofía de Nietzsche es su aparente sinceridad. Igualmente, una vez aceptada la verdad del emotivismo, un hombre sincero ya no querría continuar usando la mayor parte del lenguaje moral del pasado, por su carácter engañoso¹⁰³. Todo empuja a disolver la propia subjetividad en esta nueva inocencia. Al asumir el emotivismo el sujeto no encuentra sentido a las formulaciones morales en general, y desde luego se alarmaría gravemente con afirmaciones como la que hemos leído en el canon de la KrV, que compara la objetividad de los principios morales con la objetividad de la matemática. Para un emotivista tal afirmación es una transgresión de la genuina realidad moral del individuo, que es sentimental y contingente.

Una de las recriminaciones que hace el emotivismo a la moralidad racional tradicional consiste en acusarle de tratar de imponer cómo debe de actuar cada uno (manipulación). Sin embargo, esto no es cierto, y MacIntyre lo explica en su obra. Para Kant la diferencia entre una relación que esté informada por la moral y otra que no lo esté radica precisamente en la diferencia entre una relación en la que cada persona es considerada un fin en sí mismo, o una relación en la que cada persona trata a los demás como un medio para sus propios fines. La moral kantiana considera a la persona como un *fin en sí misma*. En este contexto, al ofrecer criterios morales a otra persona le estoy

¹⁰² LLANO, Alejandro, *El valor de la verdad como perfección del hombre*, en Pérez-Illzarbe, Paloma; Lázaro, Raquel (eds.). *Verdad, bien y belleza: cuando los filósofos hablan de valores*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 103, p. 9-19 (2000), p. 14.

¹⁰³ MACINTYRE, Óp., *cit.*, (2004), p. 381.

ofreciendo buenas razones para actuar de una forma u otra, pero dejando un margen para su evaluación prudencial. Al apelar a criterios impersonales, no trato de obligarle a actuar de un modo, sino que permito al agente racional someter dichos criterios a su propio juicio. Sin embargo, tratar a alguien como un medio es tratar de hacer de él un instrumento para mis propósitos¹⁰⁴. Por tanto, la presunta manipulación que obraría en la moral tradicional objetiva no es tal; sino que según MacIntyre más bien sería propia de algunos “personajes” típicos del emotivismo el acudir a estas formas manipuladoras.

Los “personajes” que encarnan el espíritu del emotivismo son descritos por el filósofo norteamericano en *Tras la virtud*. Estos personajes serían los siguientes¹⁰⁵. “El rico esteta” que se halla sobrado de recursos e interpreta su realidad como el ámbito para el goce de los sentidos. Es codicioso y todas las personas que se encuentran a su alrededor son percibidas como instrumentos para sus deseos caprichosos. En segundo lugar, “el gerente burocrático”, personaje inserto en las instituciones privadas y públicas, poseído por una racionalidad instrumental que trata de ajustar con eficacia medios económicos a fines. Para éste, las personas son meros recursos humanos. En último lugar, el “terapeuta” colabora con las personas para que se liberen de sus síntomas neuróticos, muchos originados por la ausencia de una verdadera teleología. Sin embargo, el resultado termina siendo una recomendación de que cada uno siga viviendo su vida con la orientación que desee otorgarle.

Como retrata MacIntyre a través de estos personajes, la supuesta liberación de las ataduras del pensamiento “moralista” tradicional se traduce en realidad en un nuevo sometimiento a paradigmas estéticos, consumistas y burocráticos y terapéuticos. La configuración de los sentimientos y las emociones como nuevos legisladores de la propia moral individual parece que esconde una atadura a la realidad instintual más esclavizante que el propio compromiso personal con la responsabilidad moral derivada del faktum.

Antonio Millán-Puelles también aborda el fenómeno del emotivismo como una forma de relativismo en *La libre afirmación de nuestro ser*. Siguiendo al utilitarista R. B. Brandt¹⁰⁶, indica que existen tres formas de relativismo: descriptivo, metaético y normativo. El relativismo descriptivo es una forma de relativismo cultural, en virtud del cual los individuos hacen valoraciones éticas fundamentales discordantes. El relativismo

¹⁰⁴ LORIA, J. Maximiliano, *La crítica de MacIntyre al emotivismo contemporáneo*, PROMETEICA, Revista de Filosofía y Ciencias, nº 15, 2017, p. 36.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁶ MILLÁN-PUELLES, *Óp.*, *cit.*, (1994), p. 347.

normativo propone normas éticas y afirma: (a) si alguien piensa que es recto el hacer A, entonces el hacer A es recto para esa persona; (b) si los principios morales reconocidos en una sociedad de la que X es miembro implican que es incorrecto el hacer A en ciertas situaciones C, entonces es incorrecto para X el hacer A en C¹⁰⁷. Es decir, o bien una moral a la carta, o una moral a merced de los principios positivamente reconocidos por la sociedad.

Esto no es lo mismo que decir que si una persona cree moralmente correcto hacer algo debe hacerlo, esto es cierto, aunque el mero hecho de creerlo no implica que sea recto. Aquí reside el *quid* de la cuestión. Es comprensible y bueno que uno se guíe por su conciencia moral, pero puede errar igualmente, porque su conciencia moral no es constituyente de la verdad. El relativismo metaético niega que haya siempre una apreciación moral correcta, por excluir que pueda tener sentido algo así como una “verdad ética”. Un nítido ejemplo de relativismo metaético es el emotivismo, para él cual las afirmaciones morales no pueden ser ni verdaderas ni falsas, porque se limitan a expresar la actitud de quien las emite. Para Millán-Puelles el emotivismo es una forma de relativismo metaético.

Por su parte, Robert Spaemann identifica dos variantes del relativismo moral¹⁰⁸. Una que dice que todo hombre debe seguir la norma moral dominante en la sociedad en la que vive; y otra que defiende que cada uno debe seguir su propio capricho. La primera tesis (“autoritaria”) alberga diversas inconsistencias, entre otras, que tal moral dominante realmente nunca se da en nuestras sociedades pluralistas¹⁰⁹. La segunda tesis (“individualista” o “anarquista”) es la más cercana al emotivismo moral. Los impulsos morales son percibidos como una heterodeterminación exógena de la que es preciso librarse. Sin embargo, según Spaemann, al abogar por la autodeterminación uno desemboca en la tradición de la filosofía moral. Explica que decir que uno tiene que hacer lo que quiera es moverse en un círculo vicioso. “Ignora el hecho de que el hombre no es un ser acuñado de antemano por sus instintos, sino alguien que debe buscar primero y encontrar después la norma de su comportamiento (...) Tenemos deseos e impulsos contrapuestos. Y la afirmación: haz lo que quieras, presupone que uno sabe lo que quiere”¹¹⁰. El filósofo alemán defiende que la moral es un campo de litigios, y que eso

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 349.

¹⁰⁸ SPAEMANN, Robert, *Ética: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona 2007, p. 26.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 27.

¹¹⁰ *Ibíd.*, pp. 29-30.

demuestra justamente que no es algo relativo, que “determinados comportamientos son mejores que otros, mejores en absoluto, no mejores para alguien o en relación con determinadas culturas”¹¹¹.

En cualquier caso, no sería emotivista decir que el valor moral de un acto puede ser relativo a las circunstancias de éste. A este respecto Millán-Puelles recoge la tesis aristotélico-escolástica¹¹² de la determinación de la moralidad de los actos humanos no solamente por lo que éstos son según el ser esencial de cada uno de ellos, sino también por las concretas circunstancias respectivas (en *Ética a Nicómaco* B 5, 1160b 18; *Sum., Theol.*, I-II, q. 18, a.3 y 4). Una vez considerados con todas las circunstancias pertinentes, que son las dotadas de relevancia moral, los actos libres del hombre tienen un valor *en sí*, es decir, un valor objetivo y absoluto. De esta manera, el filósofo español recuerda que la afirmación de unos principios de la moralidad universales y objetivos no está reñida con la consideración del contexto de la acción moral. Se concilia la atención a las circunstancias con la certeza moral absoluta, en contra de las pretensiones relativistas y emotivistas.

De hecho, resulta especialmente interesante una reflexión de Millán-Puelles a propósito de un comentario a la ética de Dietrich von Hildebrand. Y es que hay un motivo inconsciente que suele estar en la raíz del relativismo y del subjetivismo en general, que es el deseo de eludir toda norma ética absoluta, como una honda resistencia más o menos consciente frente a la verdad, originada en un orgullo que se rebela contra los valores objetivos¹¹³. No cabe duda de que la postura subjetivista y la emotivista parten de una cierta actitud disposicional, que se opone a la posibilidad de una fundamentación objetiva de la bondad moral.

La cuestión que subyace al debate sobre el subjetivismo relativista es la existencia de divergencias morales interculturales e intersubjetivas. Sin embargo, ¿estas divergencias constituyen por sí mismas motivo suficiente para negar la posibilidad de un conocimiento moral válido objetivamente? Puede objetarse, indica Millán-Puelles, que “un conocimiento objetivamente válido, en materia moral o en cualquier otra materia, no equivale a un conocimiento compartido por todos los sujetos racionales, sino a un conocimiento válido en sí mismo”¹¹⁴, con independencia del número de quienes de hecho

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 33.

¹¹² MILLÁN-PUELLES, *Óp. Cit.*, (1994), p. 350-351.

¹¹³ *Ibíd.*, pp. 356-357.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 378.

lo posean. Es decir, la diversidad de culturas y la diversidad de opiniones no implican por sí mismas la imposibilidad de elaborar juicios morales ciertos, porque esos juicios aprehenden el contexto particular de la acción, y lo integran en la decisión moral, de una forma peculiar que estudiaremos en la tercera parte del trabajo.

De hecho, en esta línea J. Mackie, un gran exponente del subjetivismo¹¹⁵, defiende el argumento de la relatividad, que parte de la multiplicidad y diversidad de los códigos morales en las distintas épocas y extrae la conclusión de que no puede existir una moral objetiva para todos los hombres. Profesa un empirismo a ultranza, que le impide reconocer legitimidad a aquello que no sea la experiencia sensible y los datos que nos presenta. Por ello, “aboga por una concepción subjetivista de los valores que hace de éstos meras ilusiones producidas por un mecanismo psicológico de proyección de nuestros deseos y sentimientos sobre la realidad”¹¹⁶. Nuevamente, la ética es reducida a psicología explicativa, como ocurría en el caso de David Hume. El subjetivismo en general declara ilusoria la percepción de cualidades morales, e indaga en los factores psicológicos responsables de ese presunto constante espejismo moral que padeceríamos.

En síntesis, el emotivismo lleva consigo la disolución de la genuina subjetividad moral, porque no hay fundamento racional posible de la moralidad, y por ello no existe un sujeto moral, en el sentido clásico y kantiano. El sujeto es un receptor pasivo de sus propias inclinaciones sensibles y sentimentales, y estas dictan sus pautas morales. Un escenario que no nos deja realmente satisfechos, porque advertimos en nosotros mismos una inclinación espontánea, más o menos acallada, hacia la creencia de una objetividad en los principios morales.

(B)La “emocionalización” de la esfera pública. Ambigüedad y habladoría.

La opinión en el canon de la *Crítica de la razón pura* es una forma del “dar por verdadero” que es insuficiente desde el punto de vista tanto del fundamento subjetivo (porque no hay convicción), como del fundamento objetivo (en tanto que no hay certeza)¹¹⁷. En este sentido, el pensamiento kantiano es tajante al mostrar la naturaleza de la opinión como carente de certeza alguna. La opinión como estado disposicional es posible que coincida en su contenido con la verdad, pero desde luego el sujeto que se

¹¹⁵ RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Óp., cit.*, p. 102.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 103.

¹¹⁷ KANT, KrV, A 822, B 850.

mueve en el ámbito de la opinión no tiene argumentos suficientes para predicar de algo que es verdadero.

Con el respaldo del emotivismo y el arraigo del relativismo en general en la sociedad contemporánea, asistimos a la invasión de la opinión en el discurso público. O quizá resultare más atinado decir que tiene lugar una “emocionalización” de la esfera pública. Este fenómeno no quiere apuntar al hecho legítimo, sano y democrático de que cada uno pueda expresar su opinión con libertad, amparado por el derecho fundamental universal de la libertad de expresión. La invasión de la opinión quiere apuntar hacia el intento de sustituir la relevancia de la verdad, que a veces resulta incómoda y otras muchas ardua de alcanzar, por la expansión indiscriminada de la opinión¹¹⁸. En este escenario, multitud de personas se sienten legitimadas para opinar sobre cuestiones que escapan a su conocimiento, ya sean científicas, económicas o jurídicas. Éste último punto es especialmente palpable en el escenario político actual, en el que hemos visto grandes linchamientos contra decisiones judiciales, o notorias condenas mediáticas a sujetos que se hallaban aun amparados por la presunción de inocencia.

La invasión de la opinión en el discurso público quiere democratizar la verdad¹¹⁹, defendiendo una verdad que estaría construida por todas y cada una de las aportaciones particulares. El efecto de esta actitud universal es la pérdida de calidad de nuestras instituciones, y el desprecio hacia la esperanza de encontrar una verdad en el debate político. Si todas las opiniones en todos los temas valen por igual, no será posible llegar a un consenso en el que se esté conforme con un objeto que se ha demostrado como verdadero. En su lugar, las decisiones políticas y las posiciones sociales son siempre contingentes, intercambiables y dependientes de múltiples criterios (partidistas, ideológicos, económicos, psicológicos, etc.). Sin pretender abarcar todo lo que esta situación implica para el concepto y solvencia de lo político, mi intención es decir algunas ideas al respecto, desde la óptica kantiana sobre la opinión.

¹¹⁸ La expansión indiscriminada de la opinión o “la invasión de la opinión en el discurso público” quiere hacer referencia a la indistinta validez que se otorga a toda opinión en casi cualquier tema. La no discriminación alude a la ausencia de un examen crítico que haga una criba de las opiniones, otorgando más peso a las más fundadas. En su lugar, la legitimidad se extiende a todas por igual, sin presencia de ningún criterio razonable aparente.

¹¹⁹ Conviene diferenciar la verdad que cabe esperar en los asuntos prácticos de la verdad de la ciencia. Sería un error proyectar la certeza de la ciencia a la certeza de los asuntos humanos. Es preciso distinguir la verdad de las proposiciones científicas de la verdad de las proposiciones prácticas. Se tratará esta cuestión en la tercera parte del trabajo.

Según el filósofo de Königsberg uno no debería dar algo como verdadero en la comunicación intersubjetiva si no tuviese la certeza de su veracidad. Es decir, un sujeto epistémico no puede aportar su opinión a un problema que no sea opinable, o por lo menos, cualquier aportación en este sentido tendría que recalcarse como mera opinión. Con la conciencia de que hay ciertas materias en las cuales la opinión es enteramente irrelevante, según el filósofo alemán. En concreto, como hemos visto, para Kant la opinión acerca de los principios de la moralidad es incluso grosera. De este modo, trata de delimitar los ámbitos en los que la opinión puede resultar operativa, vetándola respecto de ciertos temas.

En el canon dice explícitamente que: “no me es lícito arrojarme la potestad de opinar, al menos, algo, por medio de lo cual el juicio, que en sí es meramente problemático, recibe una conexión con la verdad, la cual (conexión), aunque no sea completa, es, sin embargo, algo más que una ficción caprichosa. La ley de una conexión tal debe ser, además, cierta”¹²⁰. Por ende, la corriente que estimula la generalización de la opinión en cualquier tema choca frontalmente con el pensamiento kantiano. Le da la vuelta por completo diciendo prácticamente lo contrario: todo es más o menos opinable.

A pesar de que esta actitud contemporánea se ha visto influida por múltiples factores, podemos rastrear uno de sus orígenes en la “ética del discurso”. Esta doctrina moral pretendía ser una prolongación de la ética de la razón kantiana. Sus exponentes más notables son Karl Otto Apel y Jürgen Habermas. Aunque de forma similar a la filosofía kantiana se valen del método trascendental, lo aplican a un hecho no de la razón, sino lingüístico: los actos del habla. Procuran recorrer un camino por el que llegarán a la pragmática formal, llamada a sacar a la luz los presupuestos de la comunicación humana¹²¹.

La pragmática formal afirma que la comunicación humana presupone contrafácticamente una “situación ideal de habla” o “comunidad ideal de comunicación”¹²² en la que el consenso finalmente alcanzado por los interlocutores tras un diálogo abierto, que se desarrolla sin ninguna presión de tiempo y siempre en condiciones de simetría, obedezca únicamente a la fuerza de los argumentos aducidos. A este diálogo orientado al logro de un consenso que fuera enteramente racional es lo que se conoce con el nombre técnico de “discurso”, que muestra un uso muy idiosincrático del término. En síntesis, defienden la posibilidad de obtener un consenso moral a través del diálogo racional y

¹²⁰ KANT, KrV, A 823, B 851.

¹²¹ RODRÍGUEZ-DUPLÁ, *Op., cit.*, pp. 165-166.

¹²² *Ibid.*, p. 167.

argumentado, como una suerte de configuración racional intersubjetiva de la verdad moral. En esta línea el nuevo imperativo categórico quedaría así formulado por J. Habermas: “toda norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían de su acatamiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno (previsiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados (y preferidos a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas)”¹²³. Pone el acento en el consenso entre los interlocutores -y en el que sea aceptado por los principales afectados-. En resumen, se presenta como una ética razonable, a la altura de las exigencias de la participación intersubjetiva en los foros de configuración de la moral.

La ética del discurso tiene indudables virtudes, pero alberga igualmente ciertas problemáticas. Entre sus méritos cuenta con la insistencia en la importancia del diálogo como entendimiento e instrumento para la solución de conflictos, así como su sincero compromiso con la democracia o la afirmación de la igual dignidad universal. El descubrimiento del diálogo como sede para el encuentro intelectual es típicamente contemporáneo, y rescata una práctica clásica, que se remonta hasta el ágora griego. En cualquier caso, el diálogo no está reñido con la existencia de una verdad objetiva, siempre que tal diálogo sea consciente de ello, y no busque construir su propia verdad al margen. De hecho, el diálogo socrático, aunque casi siempre termine de forma aporética, avanza en la persuasión de que en él se pueden descubrir verdades.

Sin embargo, la ética del discurso acaba de ser una doctrina ética procedimental, que mostraría un camino para el descubrimiento de los principios morales, pero que no aporta ningún contenido material propio. En este punto se muestra incapaz en última instancia de resolver los problemas verdaderamente éticos. Para nuestro propósito, la ética del discurso es un ejemplo del poder que ha ido ganando en la cultura occidental la configuración intersubjetiva de la verdad. Sin embargo, a pesar de las grandes ventajas de este método discursivo, hoy en día somos testigos de una evolución distorsionada de esta doctrina, que se caracteriza por erigir como igualmente válidas todas las opiniones, como si se tratase de la máxima conquista democrática. Por ello, se hace necesario rescatar la fuerza del saber en el discurso público¹²⁴, y denotar la inadecuación de la opinión para marcar los presupuestos de la moralidad.

¹²³ HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona 1995, p. 116.

¹²⁴ Se trata de un saber particular del espacio público. Por un lado, delimitado por las circunstancias del diálogo en comunidad, pero por otro lado enriquecido por la intersubjetividad. La exposición de Heidegger acerca la habladuría arroja luz sobre este punto.

En definitiva, supone una gran conquista descubrir las virtualidades del diálogo intersubjetivo como sede para el debate de los valores morales. Pero no debemos olvidarnos de que dicho debate ha de versar acerca de un objeto cierto y determinado, y no sobre un objeto vacío que se construya a través de la arbitraria yuxtaposición de opiniones individuales. Resulta justo, por tanto, reconocer que existen ámbitos para la opinión, y ámbitos en los que la opinión resulta inoportuna. La filosofía kantiana es una invitación a acercar la opinión a los foros en los que tiene sentido y puede ser valiosa, y hacer un esfuerzo personal e institucional por apartarla de aquellos ámbitos en los que resulta estéril e inapropiada.

A continuación, creo que puede ser enriquecedor hacer una referencia al fenómeno del discurso como ámbito en el que pueda comparecer la verdad. Para ello me fijaré en algunas reflexiones de Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*, quien hace una distinción entre el objeto de conocimiento y el objeto tematizado en la comunicación humana. Busca argumentar la incapacidad de la comunicación para transmitir la verdad, en el sentido de que un sujeto pueda acceder al conocimiento de la verdad por la mera recepción de un mensaje hablado en la comunicación. En el discurso, dice, “más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos solo a lo hablado en cuanto tal. Él es lo comprendido; el sobre-qué tan solo a medias, superficialmente”¹²⁵. En realidad, su observación resulta bastante intuitiva, porque defiende que el objeto de conocimiento solo comparece en la conversación de un modo superficial.

Para lograr una comparecencia más real y completa se hace necesario el acceso a la verdad en primera persona. El saber necesita esa auto-ejecutividad para hacerse real en la mente del sujeto, y no se transmite en toda su intensidad a través del discurso. Aunque indudablemente la conversación puede ayudar en la tarea cognoscitiva, Heidegger solo advierte que como plataforma no es suficiente para la adquisición del conocimiento. “La comunicación no hace compartir la primaria relación de ser con el ente del que se habla”¹²⁶, esta relación queda postergada a una auto-ejecución ulterior. Concretamente, Heidegger desarrolla el concepto de “habladuría” (“*Gerede*”), que se constituye en la repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecenta hasta una total carencia de fundamento. Quiere expresar que la habladuría, en el sentido de comunicación entre

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid 2012, 835.

¹²⁶ *Ibíd.*, 835.

sujetos, sin tener en sí misma la intención de engañar, en su decirse y repetirse acaba suponiendo una obstrucción para el acceso originario al fundamento del conocimiento.

El filósofo de *Ser y Tiempo* no pretende hacer una doctrina moral ni una filosofía de la cultura, sino una interpretación del ser cotidiano del *Ahí* y de la caída del *Dasein* puramente ontológica. Por eso es importante notar que la “habladuría” no tiene un componente peyorativo como valoración moral. Simplemente busca dar cuenta de un fenómeno humano. La obstrucción que supone la habladuría para la propia ejecución del conocimiento dice que “se agrava aun más por el hecho de que la habladuría, en la que se presume haber alcanzado la comprensión de aquello de que se habla, cohibe, en virtud de esa presunción misma, toda nueva interrogación y discusión, reprimiéndolas y retardándolas de una manera peculiar”¹²⁷. Es decir, aunque el discurso de por sí no abrigue un ánimo de engañar, puede producir el espejismo de que *de facto* está transmitiendo plenamente la verdad. Puede leerse, en sentido contrario, como una invitación a no aceptar algo como cierto sin un previo examen serio y exhaustivo. En este sentido, se alinea con la empresa kantiana y nos sirve como defensa frente a la invasión de la opinión.

Este estado interpretativo del *Dasein* es ineludible. En él, contra él y desde él se lleva a cabo toda genuina comprensión, comunicación, reapropiación, etc. Está en nuestra propia constitución personal este modo y exigencias del conocimiento de la verdad. La habladuría es “el modo de ser de la comprensión desarraigada del *Dasein*”¹²⁸. En conexión con la habladuría, Heidegger aborda el fenómeno de la curiosidad, a través del cual el “estar-en-el-mundo” (“*sein-in-der-Welt*”) se absorbe inmediatamente por el mundo del que se ocupa, es decir, la curiosidad como una forma de abandonarse al mundo, en búsqueda de la inquietud y excitación de lo nuevo y lo cambiante; un modo de estar-en-el-mundo que es el desarraigo, la total “ausencia de morada” (“*Aufenthaltslosigkeit*”)¹²⁹. En la medida en que el sujeto vive de opiniones, está ciertamente desarraigado de la realidad, porque elige transitarla superficialmente. La renuncia a la verdad es la instalación voluntaria en el desarraigo y lo que Heidegger consideraría la impropiedad del *Dasein* como modo de estar absorbido por el mundo¹³⁰.

¹²⁷ *Ibíd.*, 835.

¹²⁸ *Ibíd.*, 835.

¹²⁹ *Ibíd.*, 836.

¹³⁰ Con la habladuría, explica Heidegger, el estar-vuelto-hacia del *Dasein* es un estar suspendido en el vacío. Es un estar-en-el-mundo tentador y tranquilizante (“*todo está en orden*”). Una tranquilización que se torna en *ajetreo desenfrenado* y resulta eventualmente alienante. El ser-ahí enredado en sí mismo (ver HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, 838).

En conclusión, en el ámbito de la comunicación (la habladuría) puede que todo parezca ser comprendido, aprehendido y expresado, sin estarlo realmente. Así es la realidad del sujeto como habitante del mundo, abierto a la convivencia, allí “donde la más bulliciosa habladuría y la curiosidad más ingeniosa mantienen el quehacer en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada”¹³¹. A pesar de la radicalidad del diagnóstico heideggeriano, cabe extraer de su lectura del mundo un aprendizaje en pro del esforzado camino hacia la verdad. Una actitud de rechazo de la mera apariencia, y un estado de interrogación que no dé nada por supuesto, sino que trate de vivir el saber en primera persona.

Creo que, a pesar de las manifiestas diferencias entre Kant y Heidegger, puede leerse con claridad una línea de continuidad en lo que respecta a los temas tratados. Por lo menos, como he mencionado en un par de ocasiones, la ontología de Heidegger subraya la ambigüedad que subyace al intercambio intersubjetivo de impresiones¹³². Una ambigüedad que facilita la tarea de la curiosidad, y da a la habladuría la apariencia de que en ella se decide todo. Sin embargo, la invasión de la opinión en el espacio público, como producto de una tentación del ser humano que convive en el mundo, lleva al desarraigo y lo aparta de su verdad.

TERCERA PARTE: HACIA UNA MORALIDAD RACIONAL Y AFECTIVA. LA VERDAD PRÁCTICA EN FERNANDO INCIARTE.

Como leíamos en el canon de la *Crítica de la razón pura*, “uno no puede arriesgar una acción [solo] por la mera opinión de que algo está permitido, sino que tiene que saberlo”¹³³. No obstante, el conocimiento moral no es un conocimiento puramente teórico, sino un conocimiento muy ligado a la vida. Es un conocimiento práctico y así es práctica también la verdad de nuestras elecciones¹³⁴. Fernando Inciarte desarrolla la noción de “verdad práctica”, que tiene su antecedente en Platón y Aristóteles. Especialmente en Aristóteles Inciarte detecta una marcada sensibilidad de la praxis con relación a la verdad

¹³¹ HEIDEGGER, *Óp., cit.*, 837.

¹³² Conviene indicar que no subyace a todo intercambio subjetivo. M. Buber desarrolla una crítica a Heidegger en este punto en su obra *¿Qué es el hombre?*, cuando habla de “la relación esencial”, para la que no hay lugar en Heidegger.

¹³³ KANT, KrV, A 823, B 851.

¹³⁴ GONZÁLEZ, Ana Marta, *Expertos en sobrevivir: Ensayos ético-políticos*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 139-140.

y de la verdad con relación a la praxis¹³⁵. Considerando la tradición clásica, afirma que “el problema de la verdad práctica resulta insoslayable”¹³⁶.

En cuestiones éticas, la conexión entre el conocimiento y la acción es estrechísima y, por ello, la verdad práctica es la verdad de las acciones¹³⁷. La orientación a la acción es lo propio de la verdad práctica, y esa dimensión nos revela que no es un resultado exclusivo del conocimiento. En la configuración de la verdad práctica interviene igualmente la voluntad de realizar el bien que se ha visto. Por todo esto, conviene adelantar que la verdad práctica no es la verdad de los juicios morales: es la verdad de la acción. En este sentido, va más allá de la certeza de los juicios morales de Kant, porque alberga dos elementos constitutivos. Por un lado, incluye la verdad de la deliberación, que coincide con la certeza propia de la moralidad en Kant, y por otro lado implica la rectitud del deseo¹³⁸. El sujeto demuestra su sabiduría moral en la acción buena porque su conocimiento incluye el deseo recto hacia lo verdaderamente bueno. Su conocimiento, siendo él mismo un efecto del deseo, es genuinamente práctico o efectivo¹³⁹. En este punto continua el pensamiento aristotélico que considera que las lecciones de ética no están como las demás al servicio de la teoría¹⁴⁰. Quiere recalcar la insuficiencia de la sola teoría en el ámbito de la moral. “La gente se refugia en consideraciones teóricas (*logoi*) y con ellas creen poder llegar a ser eficaces (virtuosos). Son como enfermos que piensan que para curarse basta visitar al médico y escuchar atentamente sus indicaciones”¹⁴¹. La realización del bien moral es un reto eminentemente práctico.

La estructura de la verdad práctica da cuenta de la estructura de la subjetividad humana tal cual la entiende Aristóteles, véase, el hombre como inteligencia deseosa¹⁴². En el contexto de la verdad práctica es posible entender la moral como la realización de la naturaleza humana. En el diálogo platónico del *Gorgias*, Calicles da una visión de la moral como una especie de dominación externa que vendría a contrariar y esclavizar nuestra naturaleza¹⁴³. Calicles representa la visión de la moral como límite a la libertad

¹³⁵ INCIARTE, Fernando, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974, p. 169.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 158.

¹³⁷ INCIARTE, Fernando, *Discovery and verification of practical truth* (en *Moral Truth and Moral Tradition: Philosophical Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Edited by Luke Gormally, Four Courts Press, Dublin, 1999), p. 25.

¹³⁸ GONZÁLEZ, *Óp.*, *cit.*, (1999), p. 141.

¹³⁹ INCIARTE, *Óp.*, *cit.*, (1999), p. 29.

¹⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Ed. Gredos, Madrid 1985, 1103b 26-29.

¹⁴¹ INCIARTE, *Óp.*, *cit.*, (1974), p. 163.

¹⁴² ARISTÓTELES, *Óp.*, *cit.*, 1139b 6.

¹⁴³ PLATÓN, *Gorgias*, 491d-492d.

individual. Sin embargo, Sócrates muestra que la moral no viene a contrariar la naturaleza. El horizonte moral que abre la noción de verdad práctica permite conjugar armoniosamente la naturaleza, la inclinación oréctica, la libertad individual y la conducta moralmente cierta. En el pensamiento contemporáneo existe la concepción generalizada de la verdad como dogmatismo, y cualquier discurso que hable de la verdad es percibido como coerción. Nada más lejos de la realidad de la verdad, que como expone Llano, “no supone la constricción de la libertad -como se derivaría de un esquema mecanicista- sino que implica potenciar la libertad: perfeccionarse, autorrealizarse”¹⁴⁴.

De esta manera, supera el planteamiento kantiano que contrapone las inclinaciones naturales a las exigencias del deber. Como dice la profesora González, “hay una verdad profunda en el pensamiento de que el movimiento libre de un ser es el que es conforme a su naturaleza”¹⁴⁵. El hombre que vive conforme a la verdad vive en libertad. “La moral es todo lo contrario al límite y la negación de la vida, pues precisamente la virtud es lo que promueve el crecimiento del hombre desde dentro (...) lo que saca de él lo mejor de sí mismo”¹⁴⁶. En la naturaleza el hombre halla una ley que le conduce a su propia verdad (“el fin de la ley natural es que el hombre realice la verdad en sus acciones, la verdad de su vida”¹⁴⁷), que es necesariamente una verdad práctica¹⁴⁸ porque es el correlato de su acción en el mundo.

La verdad teórica es unidireccional, es la verdad de las proposiciones. Sin embargo, la verdad práctica implica una cierta circularidad. La verdad práctica apunta a la acción y al agente, en ella se cifra la realización del bien y la propia identidad personal. Inciarte ilustra magistralmente esta virtualidad de la verdad práctica explicando que, a diferencia de la verdad teórica, la verdad práctica no es constatativa desde fuera, sino, en cierto modo, “cómplice desde dentro”¹⁴⁹. Es una verdad operativa que escapa al análisis empírico o puramente fáctico. Tiene que ser realizada, y por eso porta dentro de sí misma el carácter de una praxis lograda.

El justo medio que informa la virtud es aquello que hay que lograr en cada caso, y solo puede alcanzarse actuando y actualizando en cada oportunidad ese justo medio. La verdad práctica se va constituyendo en ese esfuerzo personal y continuo por orientar el

¹⁴⁴ LLANO, *Óp., cit.*, (2000), p. 12.

¹⁴⁵ GONZÁLEZ, *Óp., cit.*, (1999), p. 137.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 150.

¹⁴⁷ GONZÁLEZ, Ana Marta, *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid 2003, p. 66.

¹⁴⁸ GONZÁLEZ, Ana Marta, *De la razón a la verdad práctica*, Diálogo filosófico, Filosofía práctica y persona humana, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2004, p. 9.

¹⁴⁹ INCIARTE, *Óp., cit.*, (1974), p. 172.

comportamiento hacia un punto medio. Hablar de verdad práctica es hablar de prudencia -la cual presupone virtudes, que rectifican el apetito-. Ambas se consolidan en la personalidad a través de buenas elecciones, que, en circunstancias normales, se traducen en buenas acciones¹⁵⁰. La prudencia engloba la corrección moral del comportamiento, dirigido por el logos, y el apetito recto. Inciarte explica que la verdad práctica surge constantemente de la superación de una constitutiva posibilidad de error¹⁵¹. La prudencia encierra dentro de sí la capacidad de autocorrección. Es precisamente la intrínseca posibilidad de errar y la consecuente necesidad de corrección lo que hace difícil la tarea del acierto en las cuestiones morales. Conforme uno acumula aciertos en la actuación moral, ensancha su habilidad para discernir lo que debe hacer en cada situación. Inciarte dice que las acciones tienen una “disclosing force”, y es por ello por lo que la verdad práctica no es solo posible sino necesaria.

La posibilidad de la verdad práctica viene mediada por la intervención de la razón, que prescribe correctamente lo que se ha de hacer para alcanzar el fin al que apunta el deseo recto¹⁵². La razón debe legislar sobre los deseos espontáneos y sobre las técnicas diseñadas para satisfacerlos. En este sentido, la sabiduría moral debe corregirse a sí misma. Aquí hallamos una de las tesis centrales de Inciarte, y la clave de la verdad práctica, a saber, que la *recta ratio* es genuinamente *correcta ratio*, es decir, *ratio seipsam corrigens*¹⁵³. La autenticidad moral se descubre en la razón recta entendida como la razón correcta, corregida sobre la marcha. En esta sede podemos afirmar que el verdadero criterio para redefinir nuestra identidad es la verdad práctica, con la necesaria asunción de que los principios morales objetivos están ya dentro de nosotros mismos¹⁵⁴, y hemos de hacerlos propios a través de nuestra acción en el mundo, a través de la realización de la verdad en nuestras acciones. La clave en este arduo proceso de simultánea autoidentificación y perfeccionamiento moral está en esa “razón correcta”, que es consciente de su propia posibilidad de error, y trata de superarse en la incansable búsqueda de la verdad. La verdad práctica supone la rectitud de la vida y reclama la autotranscendencia.

La noción de “empeño moral” de Inciarte refleja este proceso. Consiste en procurar mediante la razón el crecimiento integrado de nuestras tendencias y apetitos, y

¹⁵⁰ INCIARTE, *Óp., cit.*, (1999), p. 30.

¹⁵¹ INCIARTE, *Óp., cit.*, (1974), pp. 183 y 185.

¹⁵² INCIARTE, *Óp., cit.*, (1999), p. 29.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 31.

¹⁵⁴ GONZÁLEZ, *Óp., cit.*, (2016), p. 197.

el fruto característico de este empeño es la virtud moral, de la que depende la perfección de nuestra naturaleza. El empeño moral es en parte una educación del carácter, un compromiso con la propia excelencia. El medio del que se ha de servir el empeño moral para lograr su propósito es la razón práctica, que nos muestra lo que hay que hacer. En la deliberación reflexiva el querer se hace razonable. En este punto, la doctrina de la verdad práctica que Inciarte rescata de Aristóteles tiene puntos de conexión con la empresa kantiana, que entiende la ética como el sistema de los fines de la razón pura práctica. La mediación intelectual entre el sujeto y su deseo para hacer realidad la verdad de la acción es la racionalidad práctica. No es una llana constricción del deseo, sino educación con vistas a su sublimación en la virtud moral. La autorresponsabilidad de la decisión moral tiene necesariamente un carácter reflexivo¹⁵⁵.

En el terreno de la praxis ocurre lo contrario que en el terreno de la naturaleza, pues “la realidad se crea su propia posibilidad, la cual por paradójico que suene, sigue a aquella en vez de precederla”¹⁵⁶, tal es la gracia de la libertad moral. Como ha quedado ya patente, en la praxis moral no cabe la disociación, propia de la técnica o la legalidad, entre el conocimiento y aplicación, ni entre ser y aparecer. En la técnica la experiencia es el término de la acción, pero en la praxis la experiencia es precisamente su principio determinante¹⁵⁷: su *arché*. Esta es la esencia de la verdad práctica, que es una cierta circularidad que remite a la acción y al sujeto, y en ella nos jugamos la bondad moral y la propia identidad.

En última instancia, hay una realidad que subyace a todo este planteamiento, que le da sentido y lo pone en movimiento. Inciarte lo advierte: la verdad práctica da cuenta del interés por la verdad¹⁵⁸. Este descubrimiento profundamente humano ha sido abordado por Millán-Puelles en su obra *El interés por la verdad*. En ella explica que el conocer al que tiende el hombre de un modo innato en tanto que hombre es el que precisamente nos hace estar en la realidad como seres que la asimilan intelectivamente. Este fenómeno acontece exclusivamente en nuestros juicios verdaderos, aquellos que tienen la verdad propia del *logos*. “Por tanto, aquello a lo que esencial y primordialmente apunta la tendencia humana a conocer no es otra cosa que el conocer la verdad”¹⁵⁹. Los dos filósofos españoles defienden la existencia de una verdad, que en el ámbito moral es la verdad de

¹⁵⁵ INCIARTE, *Óp., cit.*, (1974), p. 207.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 185.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 202.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 184.

¹⁵⁹ MILLÁN-PUELLES, Antonio, *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid 1997, p. 72.

la acción, y encuentran su más palpable justificación en la indiscutible tendencia humana a alcanzarla.

El rescate de la noción aristotélica de “verdad práctica” por parte de Inciarte, no solo permite extender –frente al emotivismo- la noción de verdad al ámbito de la praxis, sino que lleva incorporada la referencia a la afectividad y al apetito, dando lugar a una forma de certeza moral, que tiene su origen en la sintonía entre la acción y la naturaleza oréctica del sujeto. De este modo, la noción de “verdad práctica” se presenta como una vía intermedia entre el racionalismo kantiano y el subjetivismo emotivista.

CONCLUSIONES.

La doctrina moral kantiana defiende que los principios de la moralidad son objetivos, universales y *a priori*. Desarrolla un sistema ético formal, que afirma la autonomía de la voluntad y se basa en el imperativo categórico, que dicta el contenido del deber. Explica que el hombre puede tener certeza lógica en los juicios morales. En este sentido, uno debe actuar convencido de que lo que hace es lo correcto. Una certeza que apunta al propio acto epistémico. Uno no puede arriesgar una acción sin saber que está haciendo lo correcto.

Sin embargo, el subjetivismo emotivista se aparta diametralmente de la defensa kantiana de la certeza de los juicios morales, en primer término, porque se sitúa al margen de la razón. De este modo, relativiza los preceptos morales al apetito del sujeto agente, que va configurando su moral a partir de sus emociones y sentimientos. Es decir, no existiría tal aprioridad ni universalidad en los juicios morales, sino que, todo lo contrario, serían particulares, subjetivos y *a posteriori*, totalmente dependientes de la experiencia sensible. Si bien hemos tratado de reprochar a la actitud subjetivista su falta de argumentos para negar realmente la posibilidad de certeza objetiva en asuntos morales, la verdad es que el emotivismo apunta una deficiencia del planteamiento kantiano, a saber: la marginación del elemento oréctico-afectivo de la formulación de los juicios morales. Véase que, al oponer al dictado del deber las inclinaciones sensibles, conforma una doctrina ética en la que la razón tiene que constreñir constantemente los deseos sensibles del sujeto, y en ello radicaría gran parte de la tarea moral.

La noción de “verdad práctica” posibilita armonizar una moral racional con la afectividad de los impulsos y apetitos. En vez de leer una contradicción necesaria entre lo racional y la inclinación sensible, defiende la posibilidad de reconciliarlos a través de

una educación del carácter cifrada en el “empeño moral”. El rescate de la verdad práctica aristotélica, por obra de Inciarte, permite dibujar una atrevida continuación de la ética de la razón práctica kantiana, que le aporta la consideración de la afectividad que exige cualquier doctrina ética que pretenda dar verdadera cuenta de la naturaleza humana. De este modo, la genuina certeza de los juicios morales es la certeza epistémica que procede no tanto de la evidencia intrínseca de la acción, sino de su ajuste con la naturaleza moral del sujeto.

Es preciso reconocer que el planteamiento de Kant es de una ambición y profundidad admirables. Su labor en la identificación de un fundamento de la moral en la razón práctica legisladora lo convierte en una de las teorías morales más solventes de la historia de la filosofía. Una recuperación de la responsabilidad moral que Kant advierte a través de su doctrina del deber es aun factible desde la óptica de la verdad práctica.

BIBLIOGRAFÍA.

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Ed. Gredos, Madrid 1978.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Ed. Gredos, Madrid 1985.

ALBERT MÁRQUEZ, Marta; **SÁNCHEZ CÁMARA**, Ignacio, *Una crítica de Scheler a la ética kantiana: sobre la interpretación del formalismo ético de Kant*, (en GARCÍA DE LEÁNIZ, Ignacio (ed.), *De nobis ipsis silemus, Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Ed. Encuentro, Madrid 2010, pp. 339-356).

BENTHAM, Jeremy, *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, Penguin, Londres 1987.

DE AQUINO, Santo Tomás, *De veritate*, Eunsa, Pamplona 2016, q. 1 a. 9.

ENSKAT, Rainer, *¿Espontaneidad o circularidad de la autoconciencia? Kant y el centro cognitivo de la subjetividad que juzga*, Anuario Filosófico 48/3 (2015), pp. 443-468.

GARCÍA-MORENTE, Manuel, *La filosofía de Kant*, Espasa Calpe, Madrid 1975.

GONZÁLEZ, Ana Marta, *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid 2003.

GONZÁLEZ, Ana Marta, *De la razón a la verdad práctica*, Diálogo filosófico, Filosofía práctica y persona humana, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2004.

GONZÁLEZ, Ana Marta, *El faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 75, Navarra 1999.

GONZÁLEZ, Ana Marta, *Expertos en sobrevivir: Ensayos ético-políticos*, Eunsa, Pamplona 1999.

GONZÁLEZ, Ana Marta, *La ética explorada*, Eunsa, Navarra 2016.

GONZÁLEZ, Ana Marta, *Kant and a culture of freedom*, *Archiv fur rechts und sozialphilosophie*, ARSP, 2010, vol. 96, nº. 3, pp. 291-308.

GONZÁLEZ, Ana Marta, *Sociedad civil y normatividad: la teoría social de David Hume*, Dykinson, Madrid 2013.

GONZÁLEZ, Ana Marta, *The Pending Revolution: Kant as a Moral Revolutionary*, *Filosofija. Sociologija*. 2017. T. 28. No. 3.

GONZÁLEZ, Ana Marta, *Value and Obligation Once More: A Critical Assessment of Robert Stern's 'Hybrid' Kant*, *Metaphilosophy*, 2020, Vol. 51, No. 1, January 2020.

HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona 1995.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid 2012.

HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid 1989.

- HUME**, David, *A Treatise of human nature*, Penguin Classics, London 1985.
- INCIARTE**, Fernando, *Discovery and verification of practical truth* (en *Moral Truth and Moral Tradition: Philosophical Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Edited by Luke Gormally, Four Courts Press, Dublin, 1999).
- INCIARTE**, Fernando, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974.
- KANT**, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Ed. Colihue, Buenos Aires 2007, Trad., Mario Caimi.
- KANT**, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Ed. Sígueme, Salamanca 2002.
- KANT**, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Ediciones Encuentro, Madrid 2003, Trad., Manuel García-Morente.
- KANT**, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Ed. Tecnos, Madrid 2005.
- LLANO**, Alejandro, *El valor de la verdad como perfección del hombre*, en Pérez-Ilzarbe, Paloma; Lázaro, Raquel (eds.). *Verdad, bien y belleza: cuando los filósofos hablan de valores*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 103, p. 9-19 (2000).
- LLANO**, Alejandro, *Subjetividad moderna y acción trascendental* (en ALVIRA, Rafael (coord.). *Razón y libertad: homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 1990).
- LORIA**, J. Maximiliano, *La crítica de MacIntyre al emotivismo contemporáneo*, Prometeica, Revista de Filosofía y Ciencias, nº 15, 2017.
- MACINTYRE**, Alasdair, *Tras la virtud*, Diagonal, Barcelona 2004.
- MILLÁN-PUELLES**, Antonio, *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid 1997
- MILLÁN-PUELLES**, Antonio, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984.
- MILLÁN-PUELLES**, Antonio, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid 1994.
- PALACIOS**, Juan Miguel, *Bondad moral e inteligencia ética*, Ediciones Encuentro, Madrid 2008.
- PLATÓN**, *Gorgias*, en *Diálogos II*, Ed. Gredos, Madrid 1987.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ**, Leonardo, *Ética*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2001.
- SCHELER**, Max, *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*, Ed. Caparrós, Madrid 2000.
- SPAEMANN**, Robert, *Ética: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona 2007.
- VIGO**, Alejandro, *Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad*, Anuario Filosófico, XLIII/I, Pamplona 2010.
- VIGO**, Alejandro, *Persona, Hábito y Tiempo. Constitución de la identidad personal*, Anuario Filosófico, Pamplona 1993 (26).